KARL LÖWITH

De Hegel a Nietzsche

LA QUIEBRA REVOLUCIONARIA DEL PENSAMIENTO EN EL SIGLO XIX

conocimiento



De Hegel a Nietzsche

Del mismo autor

Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia, Buenos Aires, Katz editores, 2007
El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo xx, Barcelona, 1998
Mi vida en Alemania antes y después de 1933, Madrid, 1993

Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens (edición española en preparación por Katz Editores)
Sämtliche Schriften, 9 vols., Stuttgart, 1981-1988
Vol. 1: *Mensch und Menschwelt. Beiträge zur Anthropologie*, 1981
Vol. 2: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, 1983
Vol. 3: *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, 1985
Vol. 4: *Von Hegel zu Nietzsche*, 1988
Vol. 5: *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert - Max Weber*, 1988
Vol. 6: *Nietzsche*, 1987
Vol. 7: *Jacob Burckhardt*, 1984
Vol. 8: *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert*, 1984
Vol. 9: *Gott, Mensch und Welt - G. B. Vico und Paul Valéry*, 1986

Karl Löwith

De Hegel a Nietzsche

La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX

Traducido por Emilio Estiú



Primera edición, 2008

Sinclair 2949, 5º B
1425 Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*

ISBN Argentina: 978-987-1283-56-9
ISBN España: 978-84-96859-16-6

1. Filosofía Moderna. I. Emilio Estiú, trad. II. Título
CDD 190

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

Advertencia a la última edición alemana*

Karl Löwith despliega aquí un panorama lúcido del siglo XIX, cuya primera parte gira alrededor de la pregunta acerca de cómo puede entenderse filosóficamente la historia entre Hegel y Nietzsche, y cómo puede ser superada con miras a un futuro posible. La segunda parte trata la problemática, nacida con Rousseau y con Hegel, de la sociedad civil, del trabajo, de la formación (*Ausbildung*), de la humanidad y de la cristiandad: es decir, esos ámbitos de la filosofía que por entonces podían volverse activos de manera inmediata en la sociedad, y que así lo hicieron.

Löwith muestra cómo la reconciliación optimista de los contrarios de la historia universal en Hegel produjo, a causa de su necesaria ambigüedad, los vuelcos revolucionarios que tomaron forma en Marx y en Kierkegaard del modo más consecuente, y, con no menor carácter típico y preñado de historia, en los pensadores políticos de la época y en algunas figuras menos destacadas de la sucesión hegeliana, a las que el autor, con parejo detalle, otorga la palabra: "El medio, del cual vivía la naturaleza en Goethe, y la mediación, en la que se movía el espíritu en Hegel, volvieron a separarse en Marx y en Kierkegaard en los extremos de la exterioridad y la interioridad, hasta que, finalmente, Nietzsche, mediante un nuevo comienzo, que partía de la nada de la modernidad, quiso retornar a la época antigua y, en medio de ese experimento, se desvaneció en la oscuridad de la locura".

Karl Löwith (1897-1973) estudió con Edmund Husserl en Friburgo. Tras su doctorado en Munich en 1923 siguió a Martin Heidegger a Marburgo, con el que obtuvo su segundo título en 1928 por el trabajo fenomenológico *El individuo en el papel del prójimo*. Entre 1934 y 1951 Karl Löwith emigró a Italia, Japón y América. Desde 1952 enseñó en Heidelberg hasta su graduación como emérito en filosofía. La primera edición del trabajo monográfico *De Hegel a Nietzsche* apareció en 1941 en Nueva York.

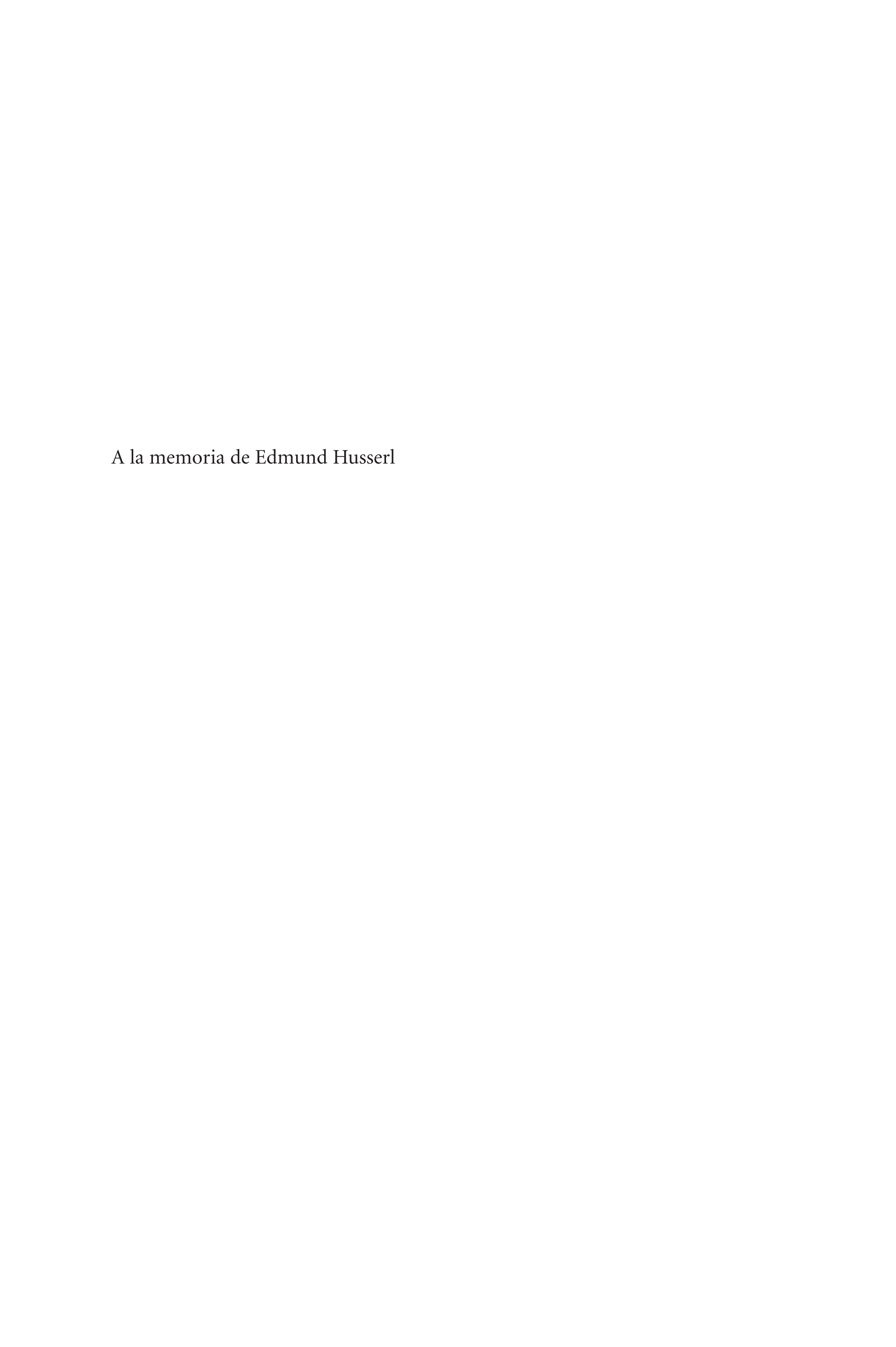
* Texto abreviado de la "Advertencia" a la última edición alemana publicada por Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1995.

Nota a la presente edición

Esta edición reproduce la traducción clásica de Emilio Estiú –publicada en Buenos Aires por Editorial Sudamericana en 1968–, de la que sólo se han corregido las erratas. No fue en cambio posible completar las notas al pie, que Estiú reproduce tal como figuran en la primera edición alemana y que se conservan del mismo modo en la edición más reciente –Felix Meiner Verlag, 1995–, y también en su traducción al italiano.

En las "Indicaciones bibliográficas" que figuran al final de este volumen Karl Löwith aclara que su emigración obligada "por los acontecimientos de la época" le impidió acceder a la bibliografía correspondiente, por lo cual en muchas ocasiones debió valerse de trabajos de síntesis realizados durante el ejercicio de su docencia en Marburgo. Probablemente sea ésta la razón de la falta de claridad de que adolecen gran parte de las referencias bibliográficas, lo que impidió unificar las notas de acuerdo con las pautas de esta editorial.

Katz Editores, enero de 2008



A la memoria de Edmund Husserl

Prólogo a la primera edición alemana

Hegel y Nietzsche constituyen dos términos finales, entre los cuales se movieron los acontecimientos propios de la historia del espíritu alemán durante el siglo XIX. Puesto que la mayor parte de las veces se vio en la obra de Hegel la brillante conclusión del sistema del idealismo, y de los escritos de Nietzsche sólo se tomaron, arbitrariamente, aspectos parciales para aplicarlos a cuestiones contemporáneas, la apreciación de ambos tenía que ser equivocada. Cuando pensamos en la obra de Hegel, nos parece que se encuentra muy lejos de nosotros; cuando, por el contrario, consideramos el prestigio de Nietzsche, tenemos la impresión de que nos está demasiado próximo. Pero, en verdad, a través de sus discípulos la producción de Hegel tuvo un ascendiente sobre la vida espiritual y política que apenas podríamos justipreciar. En cambio, los innumerables influjos que desde 1890 partieron de Nietzsche sólo en nuestra época se condensaron en una ideología alemana. A los hegelianizantes del año 1840 corresponden los nietzscheanizantes de ayer.

En contraste con el apego académico al sistema de Hegel y con el falseamiento popular de los escritos de Nietzsche –hechos cumplidos por los conocedores del primero y los adoradores del segundo– los siguientes estudios han de reflejar verdaderamente la época que se extiende de Hegel a Nietzsche y, por tanto, podrán "transcribir" la historia de la filosofía del siglo XIX en el horizonte del presente. Transcribir la historia no significa, empero, falsear, a expensas de la verdad y en nombre de la utilidad para la vida, el poder irrevocable de lo que ha acontecido de una vez y para siempre, sino tener en cuenta el hecho histórico-vital de que reconocemos el árbol por sus frutos y al padre por sus hijos. El acontecer propiamente dicho del siglo XIX sólo puede volverse claro y significativo para el siglo XX. La coherencia fatal que observamos en el desarrollo filosófico iniciado por

Hegel nos facilitará la persecución de los pasos sucesivos de una evolución cuyo resultado estuvo en la extravagancia.

Sin embargo, desde el punto de vista de la historia del pensamiento los presentes estudios no constituyen una contribución a la historia del espíritu, entendida en el sentido habitual de esa expresión. En efecto, las bases de dicha historia, que procede de la metafísica hegeliana del espíritu, han ido diluyéndose desde entonces hasta el punto de haberse convertido en algo insustancial. El espíritu, concebido como sujeto y sustancia de la historia, dejó de ser fundamento, para convertirse, en el mejor de los casos, en problema. El comienzo y el fin del relativismo histórico de Hegel se hallan en el "saber absoluto" y, en relación con éste, cada paso en el despliegue del espíritu constituye un progreso en la conciencia de la libertad. El saber de las ciencias históricas del "espíritu", en cambio, ni siquiera es relativo, pues carece de criterios para juzgar el acontecer temporal. Sólo restó del espíritu el "espíritu del tiempo", y, sin embargo, para concebir en general el tiempo en cuanto tal se necesitaba un punto de partida que excediera el mero acontecer cronológico. Pero puesto que la identificación de la filosofía con el "espíritu del tiempo" alcanzó su propia fuerza revolucionaria en los discípulos de Hegel, un estudio sobre la época que se extienda entre éste y Nietzsche tendrá que acabar por proponerse la siguiente pregunta: ¿el ser y el "sentido" de la historia en general se determinan desde ella misma? Si no es así, ¿de dónde proceden?

Estos estudios de la historia del espíritu alemán en el siglo XIX se hallan lejos de querer proporcionar la exposición completa de la filosofía de dicha época, no sólo porque la riqueza material de semejante concepción histórica es inabarcable, sino también porque se opondría al sentido de sus nexos históricos y efectivos. Tanto en la historia real del mundo como en la del espíritu, se despliegan sucesos invisibles dentro de acontecimientos plenos de significación y, a la inversa, lo que se presenta con características colmadas de hechos históricos puede ser, muy frecuentemente, insignificante. Por eso, querer establecer de antemano o con posterioridad la suma que calificaría una época según todos sus aspectos constituye un contrasentido. El proceso de desplazamiento del significado jamás se cierra, porque en la vida histórica nunca es posible establecer desde el principio lo que resultará al final. Luego, los presentes estudios sólo pretenden mostrar el punto crítico y decisivo que se halla entre la consumación de Hegel y el recomienzo de Nietzsche, para aclarar, a la luz de la actualidad, la importancia esencial de un episodio caído en el olvido.

Considerado desde el punto de vista de una época que se imagina aventajarlo, el siglo XIX parece ser comprensible, y también ya "superado",

mediante la perspectiva de una sola divisa; pero Nietzsche tenía conciencia de ser a la vez conquistador y heredero. Frente a la totalidad del tiempo, ninguna época es digna de alabanza o de censura, pues todas son simultáneamente deudoras y acreedoras. De ese modo, también el siglo pasado tuvo personalidades que se adelantaron a su época y hombres que fueron de su tiempo; figuras sobresalientes o mediocres, claras o turbias. El siglo XIX es Hegel y Goethe, Schelling y el Romanticismo, Schopenhauer y Nietzsche, Marx y Kierkegaard; pero también Feuerbach y Ruge, B. Bauer y Stirner, E. von Hartmann y Dühring. Es Heine y Börne, Hebbel y Büchner, Immermann y Keller, Stifter y Strindberg, Dostoiewski y Tolstoi; es Stendhal y Balzac, Dickens y Thackeray, Flaubert y Baudelaire, Melville y Hardy, Byron y Rimbaud, Leopardi y d'Annunzio, George y Rilke; es Beethoven y Wagner, Renoir y Delacroix, Munch y Marées, van Gogh y Cézanne. Es el tiempo de las grandes obras de la ciencia histórica, la época de Ranke y de Mommsen, Droysen y Treitschke, Taine y Burckhardt, y de un desarrollo fantástico de las ciencias naturales. El siglo XIX es, y no en último término, Napoleón y Metternich, Mazzini y Cavour, Lassalle y Bismarck, Ludendorff y Clemenceau. Se extiende desde la gran Revolución Francesa hasta 1830 y desde entonces hasta la Primera Guerra Mundial. Para suerte o desdicha del hombre, creó, paso a paso, toda la actual civilización técnica y extendió sus invenciones por el planeta entero, y sin ellas ya no podríamos imaginarnos nuestra vida cotidiana.

¿Quién de nosotros podría negar que vivimos por entero de ese siglo? Y, precisamente por eso, comprendemos la pregunta de Renan –que es también la de Burckhardt, Nietzsche y Tolstoi–: "de quoi vivra-t-on-après nous?". Si fuera posible responderla a partir del espíritu del tiempo, la última y honrada palabra de nuestra generación –nacida antes de 1900 y madurada en la Primera Guerra Mundial– sería la de una decidida resignación, y por cierto en ello no habría mérito, pues la renuncia es fácil cuando se nos ha negado lo que nos hacía más falta.

Sendai (Japón), primavera de 1939

Prólogo a la segunda edición alemana

Los diez años transcurridos desde la concepción de estos estudios –años tan fecundos en acontecimientos como infelices, y que no por pasados dejan de ser actuales– movieron al autor a introducir en esta nueva edición algunas modificaciones que, en lo esencial, consisten en la omisión de ciertos pasajes y en la abreviación de otros. De acuerdo con las variadas circunstancias del tiempo, algunas formas del presente se transformaron en formas del pasado.

El tema propiamente dicho: la transformación y la inversión de la filosofía hegeliana del espíritu absoluto –cumplidas por Marx y Kierkegaard, dentro del marxismo y del existencialismo– no ha sido afectado en el transcurso de ese intervalo, y al lector actual le concierne aun más que al de antes.

Nueva York, 1949

Primera parte
Estudios sobre la historia del espíritu alemán en el siglo XIX

Introducción
Goethe y Hegel[1]

Goethe transformó la literatura alemana en literatura universal, y Hegel la filosofía alemana en filosofía universal. Tenían una fuerza creadora de perfecto equilibrio, porque en ellos el querer estaba en armonía con el poder. Pero tanto por la amplitud de visión como por la energía de la penetración, lo que vino después de ellos no se les pudo comparar: fue excesivo o flojo, exagerado o mediocre y más prometedor que resistente.

En el mismo año de 1806, cuando Napoleón pasó por Jena y Weimar, Hegel terminaba la *Fenomenología del espíritu* y Goethe la primera parte del *Fausto*: dos obras en las que la lengua alemana alcanzaba su plenitud última y su condensación más profunda. Sin embargo, las relaciones entre Hegel y Goethe son mucho más invisibles que las existentes entre otros pensadores y poetas alemanes; por eso se tiene la impresión de que habrían vivido uno junto al otro sin influirse mutuamente. Mientras que Schiller estuvo modelado por Kant, y los románticos por Fichte y Schelling, la concepción del mundo natural y humano de Goethe no fue determinada por ninguno de los filósofos clásicos. Su actividad poética no necesitaba asidero filosófico alguno, porque en sí misma se hallaba colmada de pensamientos, y sus investigaciones científico-naturales estaban guiadas por la misma imaginación que se encuentra en su obra poética.

1 En tanto se refiere a la introducción del acontecer espiritual en el siglo xix, el propósito de este capítulo es aclarar el *problema*, tal como se presentó en el curso de ese siglo, a través de la cultura alemana, consumada por Hegel y Goethe. Por eso se diferencia de los tratamientos realizados hasta ahora, cuyos autores suponían que el idealismo alemán continuaba viviendo. Cf., para este punto, K. F. Goeschel, *Hegel, und seine Zeit, mit Rücksicht auf Goethe* [Hegel y su época, con referencia a Goethe], Berlín, 1832; R. Honegger, "Goethe und Hegel", en *Jahrbuch der Goethe-Ges.*, xi, 1925; J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus* [Goethe y el idealismo alemán], Leipzig, 1932; J. Schubert, *Goethe und Hegel*, Leipzig, 1933; H. Falkenheim, *Goethe und Hegel*, Tubinga, 1934.

Hegel *y* Goethe: semejante expresión no puede significar, por tanto, que la obra a que cada uno de ellos dedicara su propia vida haya dependido del mutuo contacto o que la producción del uno hubiera penetrado en la del otro; pero sí debe indicar, en cambio, cierto vínculo: ha de señalar que entre la *intuición* de Goethe y el *concebir* de Hegel existe una relación interna, que designa por igual una proximidad y una lejanía. El reconocimiento que cada uno de ellos tributó a la obra y a la actividad del otro se apoya en la distancia que mantenían en sus relaciones personales. Pero mientras que cada uno hacía lo suyo, el modo de pensar, propio de la actividad de ambos, en las cosas decisivas era el mismo. La diferencia, que los mantenía separados y unidos, se aclara si consideramos que el *fenómeno originario* de Goethe y lo *Absoluto* de Hegel, en lo que se refiere a lo objetivo, llegaron a un encuentro tan respetuoso como el que rigió las relaciones personales entre Goethe y Hegel.[2]

Tales relaciones mutuas se extendieron durante tres decenios. Algunas indicaciones contenidas en los diarios y ciertas manifestaciones verbales de Goethe, tanto como las escasas cartas que se intercambiaron, son todo cuanto documenta el trato mantenido por ellos. En las obras de Hegel hay ocasionales referencias a Goethe. De un modo más detallado se refiere a él, con motivo de la teoría de los colores, en las dos ediciones de la *Enciclopedia*.[3] Por su parte, en el cuarto cuaderno de temas relacionados con la ciencia natural, Goethe publicó el pasaje de una carta de Hegel acerca del mismo tópico. Sin embargo, las relaciones entre ambos iban más allá de ese interés objetivo.

El 24 de abril de 1825 Hegel le escribía a Goethe, refiriéndole los motivos más próximos de su "dependencia" e, incluso, veneración,

> [...] pues cuando abarco con la mirada la marcha de mi desarrollo espiritual, lo veo a usted entrelazado conmigo por todas partes, y yo podría llamarme hijo suyo. Mi interior ha recibido el alimento capaz de reparar sus fuerzas en contra de la abstracción, y mirando sus creaciones, como si fuesen faros, mi vida ha orientado su curso.[4]

A esas expresiones corresponden, después de la muerte de Hegel, las que Goethe le declarara a Varnhagen. Decía que sentía un profundo pesar por la pérdida de ese "dotadísimo e importante guía", que fue "un hombre y amigo, tan reflexivo como entregado a la actividad". "El fundamento de su

2 Cf. la carta en que Hegel informa a su mujer acerca de su visita a la casa de Goethe, en *Briefe* [Correspondencia], II, 280.
3 *Heidelberg Enc.*, § 221; *Enc.*, §§ 317 y ss.
4 *Goethe-Jahrbuch*, XVI, 1895, 68 y s.

teoría escapa a mis perspectivas; pero lo que de su hacer me alcanza, o sale al encuentro de mis esfuerzos, lo he considerado siempre como una verdadera ventaja espiritual."[5] En su propia teoría, más que el fundamento dogmático de Hegel, Goethe rechazaba las construcciones posteriores de la escuela hegeliana, aun cuando también haya mencionado con elogio los conocimientos útiles de estas últimas. A los 78 años estudió un libro de Hinrich acerca de la tragedia antigua, que le ofreció el punto de partida para un importante diálogo.[6] También puso el material necesario a disposición de otro discípulo de Hegel, L. von Henning, quien había dictado lecciones sobre la teoría goetheana de los colores en la Universidad de Berlín. Respondiendo a una consulta, al más independiente de los que en aquel entonces eran discípulos de Hegel, el filósofo del derecho E. Gans, le dijo Goethe que

> [...] él pensaba que si la filosofía cumplía con el deber de tener en cuenta las cosas y los objetos de que ella trataba, se volvería mucho más eficaz y, como es natural, lograría su mayor fecundidad cuando llegara a ocuparse de lo empírico. Pero siempre surgirá la pregunta acerca de la posibilidad de que se pueda ser, al mismo tiempo, un gran investigador y observador y un importante generalizador y resumidor [...]. Por cierto que Hegel era capaz de acumular muchos conocimientos referidos a la naturaleza y a la historia; pero quizá sus ideas filosóficas siempre tendrían que volver a modificarse de acuerdo con el hallazgo de nuevos descubrimientos, y, de ese modo, perderían su validez categórica. He aquí algo que él no podría dejar de preguntarse [...]. En cuanto a los *Anales*, cierta torpeza y extensión en los tratados particulares le resultaban desagradables. Censuró mi reseña sobre la *Historia del derecho romano en la Edad Media*, de Savigny, considerando que yo quería obligar al autor a realizar algo que éste no pensaba hacer.[7]

Así como en esa oportunidad Goethe rechazó la imposición de un modo de pensar ajeno, en una carta a Hegel acentuó el hecho de que en sus trabajos científico-naturales no había de dar "opiniones destinadas a prevalecer", sino "métodos capaces de comunicarse". Todos podrían servirse de ellos, de acuerdo con el propio modo de ser, como si se tratase de instrumentos.[8] Inmediatamente después de esa reserva sigue un reconocimiento

5 Carta del 5 de enero de 1832.
6 *Gespräche mit Eckermann*, del 21 y 28 de marzo de 1827 [trad. esp.: *Conversaciones con Eckermann*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, vol. 2].
7 *Gespräche*, III, 426 y s.
8 *Briefe*, II, 31 y s.

de los esfuerzos de Hegel: en ello se muestra lo mucho que Goethe se apartaba de cualquier arbitrio indisciplinado:

> Con alegría oigo por todas partes que los esfuerzos de usted por formar jóvenes producen los mejores frutos. En realidad, se necesita que en este extravagante tiempo se extiendan en alguna parte, a partir de un centro, teorías que fomenten la vida desde puntos de vista teóricos y prácticos. Como es obvio, no se podrá impedir que las cabezas huecas se abandonen a vagas ideas y a palabras resonantes; pero también se dañarían las mentes sanas, pues al reparar éstas en los falsos métodos en que se enmarañan desde la juventud, se ensimismarán, volviéndose abstractos o dogmáticos.[9]

Más allá de la "doctrina" de Hegel, Goethe se vinculaba con la "actividad" espiritual de aquél por su voluntad de alcanzar una fundamentación susceptible de ser transmitida. El poeta manifestó de manera drástica semejante diferenciación, característica de toda la relación entre Goethe y Hegel, en el diálogo que sostuvo con el canciller Müller: "No deseo saber más de la filosofía de Hegel, aunque a él mismo lo aprecie bastante".[10] Años más tarde, Goethe le escribió a Hegel con tono más conciliador: "En la medida de lo posible, mantengo abiertos mis sentidos a los dones del filósofo, y me alegra cada vez que puedo apropiarme de aquello que se investiga de un modo para el que no estoy dotado por la naturaleza".[11] A lo largo de su vida Goethe se sintió simultáneamente atraído y rechazado por la filosofía de Hegel,[12] y, sin embargo, en el fondo estaba seguro de que se encontraban en espíritu. En su última carta a Zelter expresó ese hecho con maravillosas palabras:

> Por suerte, el carácter de tu talento sabe aplicarse a tono, es decir, al instante. En efecto: una serie de instantes coherentes siempre constituye, al mismo tiempo, una especie de eternidad, de modo tal que te fue dado mantener tu firmeza dentro de lo fugaz; por eso conseguiste satisfacerme plenamente, tanto a mí como al espíritu de Hegel, en la medida en que yo lo comprendo.[13]

9 Cf. para este punto las cartas de Goethe a Zelter del 7 de junio de 1825 y del 27 de enero de 1832, y también la conversación con Eckermann del 12 de marzo de 1828.
10 *Gespräche*, III, 414 y ss.
11 *Briefe*, II, 249.
12 Carta a Zelter del 13 de agosto de 1831.
13 *Ibid.*, 11 de marzo de 1832.

1. LA INTUICIÓN GOETHEANA DEL FENÓMENO ORIGINARIO Y EL CONCEPTO HEGELIANO DE LO ABSOLUTO

a. La comunidad del principio

Goethe le atribuyó a Hegel nada menos que el principio de su propia actividad espiritual: la mediación entre el ser-sí-mismo y el ser-otro; o, dicho con palabras de Goethe: el haberse puesto en medio del sujeto y el objeto, mientras que Schelling había destacado la vastedad de la naturaleza y Fichte la cumbre de la subjetividad.[14] "Donde el objeto y el sujeto se tocan, allí está la vida. Alabamos a Hegel, pues mediante su filosofía de la identidad se puso en medio del objeto y del sujeto, y afirmó semejante situación."[15] Pero también Hegel tenía que sentir la subjetividad sustancial de Goethe, es decir, el contenido universal de su ser-sí-mismo. La rigurosa crítica hegeliana a la subjetividad abstracta de los románticos corresponde del modo más exacto posible al diagnóstico goetheano de la "enfermedad general de la época", por la cual esa subjetividad "era incapaz de desprenderse productivamente de sí misma, para adentrarse en el mundo objetivo".[16] Encontrar y fundamentar la posición intermedia entre el sujeto y el objeto, entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, entre la intimidad y la exterioridad, constituía –desde el primer fragmento del sistema de Hegel hasta la *Lógica* y la *Enciclopedia*– el movimiento peculiar de su filosofía de la mediación; por ella la sustancia debía hacerse sujeto y el sujeto sustancial. También el filosofar ingenuo de Goethe se movía en torno del problema de la concordancia entre el sí-mismo y el mundo.[17] De la contradicción entre ambos y de la superación de la misma no sólo tratan –con los títulos de "idea" subjetiva y "experiencia" objetiva, de lo "captado por los sentidos" y lo "idea-

14 Los *Theologischen Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles] (*op. cit.*, p. 348) y la *Abhandlung über die Differenz des Fichteschen und Schellingechen Systems* [*Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*], en *Werke*, 2ª ed., I, p. 246, contienen la primera formulación del principio de la filosofía de Hegel; para el concepto de "medio", cf. *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], I, pp. 203 y ss.

15 *Gespräche*, III, 428; para el concepto de "medio", cf. *W. Meisters Wanderjahre*, II, 1 (vol. 40 de la ed. de Cotta, p. 189) [trad. esp.: *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2000], y *Geschichte der Farbenlehre*, *op. cit.*, vol. 39, p. 437 [trad. esp.: *Teoría de los colores*, en *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 1]. Cf. para este punto, G. Simmel, *Goethe*, 1923, pp. 90 y ss. [trad. esp.: *Goethe*, Buenos Aires, Prometeo, 2005].

16 Hegel, *Ästhetik*, X/1, 2ª ed., pp. 83 y ss., y la conversación de Goethe con Eckermann del 29 de enero de 1826.

17 Esto fue revelado muy claramente por G. Simmel en su libro sobre Goethe.

do"– las conocidas discusiones contenidas en su correspondencia con Schiller,[18] sino también cuatro artículos especiales: "El experimento como mediador entre el objeto y el sujeto", "Influencia de la filosofía moderna", "La facultad intuitiva de juzgar" y "Reflexión y resignación".

Goethe afirmaba que tratándose de la contemplación del universo el hombre no puede dejar de arriesgar ideas y de formar conceptos que intenten concebir la esencia de Dios o de la naturaleza:

> En este punto acertamos con la dificultad propiamente dicha [...] la de que entre la Idea y la experiencia parece consolidarse un abismo a cuya superación aplicamos vanamente nuestra fuerza. No obstante, nuestro eterno impulso sigue siendo el de superar semejante *hiatus* por medio de la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión o la terquedad, si de otro modo no lográramos nada. Continuando nuestro asiduo esfuerzo, encontramos finalmente que el filósofo podría tener perfecta razón al afirmar que ninguna Idea es congruente, de modo acabado, con la experiencia, aunque se conceda que la Idea y la experiencia pueden, e incluso tienen, que ser análogas.[19]

El filósofo a que Goethe alude es, en este caso, Kant, y la obra en que este último unificaba el entendimiento ideante con la intuición sensible es la *Crítica del juicio*. Acerca de la *Crítica de la razón pura*, en cambio, Goethe admitió que ella quedaba completamente fuera de su círculo. Lo que le parecía notable de esta obra era el hecho de que se hubiera renovado la "antigua cuestión principal", a saber: "¿en qué medida nuestro sí-mismo y el mundo externo contribuyen a nuestra existencia espiritual?" Él mismo jamás había separado uno del otro, y cuando filosofó a su manera, es decir, con ingenuidad inconsciente, creyó ver sus opiniones, realmente, "ante los ojos".[20] Cuando poetiza y cuando investiga, siempre ha procedido, de modo semejante a la naturaleza, al mismo tiempo analítica y sintéticamente: "La sístole y la diástole del espíritu humano eran para mí como una segunda respiración: jamás interrumpida y siempre pulsando". Para todo ello no tuvo, sin embargo, palabra alguna y menos todavía frase alguna.

18 Cartas del 23 y del 31 de agosto de 1794; cf. para este punto, *Der Sammier und die Seinigen* [El coleccionista y los suyos], y el vol. 27, p. 215.

19 *Bedenken und Ergebung* [Pensamiento y resignación], vol. 40, *op. cit.*, pp. 425 y s. Acerca del juicio de Goethe sobre Kant, cf. *Gespräche*, II, 26, y también las cartas a Voigt del 19 de diciembre de 1798 y a Herder, del 7 de junio de 1793.

20 Cf. Hegel, *Enc.* § 70, que trata acerca de la tercera posición del pensamiento en relación con la objetividad.

Ora su don poético, ora el sentido común, le impidieron penetrar en el laberinto de la *Crítica de la razón pura* de Kant. A pesar de ello, creyó comprender algunos capítulos que le fueron muy útiles para su propio uso.

Tal relación con Kant se modificó cuando apareció la *Crítica del juicio* (1790). A ella le debió una "época de supremo contento vital", porque esa obra le enseñó a concebir de modo unitario –exactamente en el sentido de su propio hacer y pensar– las producciones de la naturaleza y las del espíritu humano; es decir, comprendió el arte partiendo del hecho de que la facultad estética y teleológica de juzgar se iluminaban mutuamente: "Me alegraba la circunstancia de que la poesía y el estudio comparativo de la naturaleza fuesen tan afines entre sí, en tanto ambos se sometían a la misma facultad de juzgar".[21] Pero al mismo tiempo Goethe también tenía conciencia crítica de que el empleo que él hacía de la investigación kantiana iba más allá de los límites trazados por Kant mismo. Su modo de pensar no quería limitarse a ser una mera facultad *discursiva* del juicio; para sí mismo pretendía tener aquel entendimiento *intuitivo* que, según Kant, era justamente un *intellectus archetypus*, es decir, una Idea que no pertenecía al ser humano:

> Por cierto, el autor parece señalar en este lugar un entendimiento divino; pero cuando nos queremos elevar –incluso en lo ético, mediante la fe en Dios, en la virtud y en la inmortalidad– a una región superior que nos debería aproximar al Ser primero, entonces, en lo intelectual, se tendría que dar el mismo caso: que por la intuición de una naturaleza siempre creadora seríamos dignos de participar espiritualmente de sus producciones. Si, de modo infatigable, hubiese penetrado inconscientemente y desde un impulso íntimo, en lo ejemplar y típico, si acertara con la construcción de una exposición adecuada a lo natural, nada podría impedirme que resistiese con ánimo la *aventura de la razón*, tal como el mismo viejo de Königsberg la llamaba.[22]

También Hegel, en su tratado sobre *La fe y el saber* (1802), se colocaba en el mismo punto, extrayendo de la *Crítica del juicio* de Kant las consecuencias que superaban el idealismo subjetivo y elevaban el "entendimiento" a la altura de la "razón". Ambos interpretaron la facultad de juzgar como el fecundo término medio que interviene en la mediación del concepto de

21 *Einwirkung der neueren Philosophie* [La influencia de la filosofía moderna], *op. cit.*, vol. 40, p. 421.

22 *Anschauende Urteilskraft* [La facultad intuitiva de juzgar], *op. cit.*, vol. 40, pp. 424 y s.; cf. Hegel, I, 2ª ed., 39 y ss.

naturaleza y el de libertad, lo que permitía ver la "región de la identidad". En efecto, en cuanto Kant reflexionaba sobre la "razón en su realidad", a saber, como belleza objetivamente perceptible (en el arte) y como organización (en la naturaleza), ya había expresado, de modo formal, la verdadera idea de la razón, aunque sin conciencia de encontrarse, mediante su idea del entendimiento intuitivo, en el dominio de la especulación. Pero, de hecho, con la idea de un "entendimiento arquetípico" tenía ya en sus manos la clave capaz de descifrar el enigma de la relación entre la *naturaleza* y la *libertad*.

Tanto Hegel como Goethe –y también Schelling– tomaron esa última idea de Kant como punto de partida. Se atrevieron a enfrentar la "aventura de la razón", en cuanto se pusieron, más allá del entendimiento discursivo, en el centro, es decir, entre el ser-sí-mismo y el ser mundo. Sin embargo, las diferencias en las mediaciones de ambos consisten en el hecho de que Goethe concibió la unidad a partir de la *naturaleza* intuida y Hegel del *espíritu histórico*. Por eso Hegel reconoció una "astucia de la razón" y Goethe una astucia de la naturaleza. En ambos casos, dicha astucia consiste en que ella pone al servicio de un todo el hacer y el padecer del hombre, sin que éste lo sepa.

b. La diferencia de la interpretación

Por muy diferente que sea el modo según el cual la concepción de lo Absoluto –como "naturaleza" o "espíritu"– caracterice las relaciones entre Hegel y Goethe, no se trata, sin embargo, de ninguna oposición de principio, sino sólo de una diferencia en la interpretación del principio. En efecto, cuando Goethe habla de *naturaleza* –con la confianza de que también ella habla a través de él– tal naturaleza significa, al mismo tiempo, la *razón* de todo lo viviente, así como los fenómenos originarios constituyen ya, ellos mismos, una razón que atraviesa en mayor o menor medida a todas las criaturas.[23] Y cuando Hegel habla de *espíritu* –con la confianza de que éste mismo habla a través de él– concibe, al mismo tiempo, la *naturaleza* como el ser-otro de la Idea, mientras que el espíritu es una "segunda naturaleza". En virtud de la diferencia y la concordancia, con benevolente ironía, y en ocasión de un regalo que le fuera enviado a Hegel, Goethe pudo recomendar su "fenómeno originario" a la alegre recepción de lo "Absoluto". Hablar de este último en sentido teórico le parecía impertinente, porque él siempre lo mantenía ante los ojos y lo reconocía en el fenómeno.[24]

23 *Gespräche*, IV, 44 y 337; cf. *Geschichte der Farbenlehre*, *op. cit.*, vol. 39, p. 187.

24 *Briefe*, II, 47. *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, N° 261 y 809 [trad. esp.: *Máximas y reflexiones*, Barcelona, Edhasa, 1996].

Después de una visita de Hegel, Goethe le escribió a Knebel diciéndole que la conversación le había despertado el deseo de estar junto a él durante más tiempo,

> […] pues si bien en la comunicación impresa nos parece un hombre oscuro y abstracto, porque no lo podemos adecuar inmediatamente a nuestras necesidades, en la conversación viva enseguida se hace propiedad nuestra, porque estamos seguros de concordar con él en las ideas y los modos de pensar fundamentales y que, por tanto, es muy posible la aproximación y la alianza con él en los correspondientes desarrollos y descubrimientos.

Al mismo tiempo, también Goethe se sabía aprobado por Hegel:

> El hecho de que vuestra honorabilidad apruebe las direcciones principales de mi modo de pensar me confirma tanto más en el mismo, y creo haber alcanzado importancia en algunos aspectos, si no para el todo, al menos para mí y para mi intimidad. Quiera la suerte que todo lo que todavía soy capaz de producir siempre concuerde con lo que habéis fundamentado y edificado.[25]

Esta proposición hubiese podido, perfectamente bien, haber sido escrita por cualquiera de los dos, pues, de hecho, la actividad espiritual del uno se encadena con la del otro. Por grande que sea la diferencia en la índole y la extensión de ambas personalidades, por rica y móvil que haya sido la vida de Goethe, comparada con la existencia prosaica de Hegel, uno y otro se mantuvieron firmes ante lo sólido y lo fundamental, al reconocer "lo que es". Por eso negaron las ambiciones de la peculiaridad individual, que es destructiva y no configuradora del mundo: porque dichas ambiciones sólo tienen un concepto negativo de la libertad.[26]

Por mucho que Goethe –dada una libre versatilidad que, sin embargo, le permitía perseguir su meta con firmeza– se diferencie de la violencia constructiva de Hegel, la amplitud de espíritu y la potencia espiritual de ambos los elevó a la misma altura, por encima de la concepción cotidiana del mundo. No querían saber lo que las cosas son para nosotros, sino conocer y reconocer lo que ellas son en sí y para sí mismas. Cuando, en el artículo sobre el experimento, Goethe advierte que se debería buscar e investigar

25 *Briefe*, II, 145.
26 *Gespräche*, II, 524; III, 327 y ss.

–a semejanza de un ser indiferente y, por así decirlo, divino– "lo que es", y no "lo que agrada", está por completo dentro del sentido de lo que Hegel afirmaba, en el prólogo a la *Lógica* y a la *Enciclopedia*, sobre el pensar puro. Ambos estimaron que la *theoria*, entendida en el sentido originario de visión pura, constituía la actividad suprema.

La intuición del objeto les abrió, al mismo tiempo, su propio ser, porque sabían que el mismo autoconocimiento reflexivo era incierto e infecundo:

> Confieso que la tarea, que desde siempre se presenta como siendo tan grande e importante, *conócete a ti mismo*, fue para mí, en todos los casos, sospechosa, como una astucia de sacerdotes secretamente aliados en su voluntad de confundir a los hombres con exigencias inalcanzables, con el fin de llevarlos de una actividad ejercida en el mundo externo a una falsa contemplación íntima. El hombre sólo se conoce a sí mismo en cuanto conoce el mundo: únicamente capta el mundo desde sí mismo, y a sí mismo desde el mundo. Cada nuevo objeto bien observado crea un nuevo órgano en nosotros.[27]

Por las mismas razones, también Hegel niega "el vanidoso vagar en torno de sí mismo individual, en su querida especificidad"; es decir, rechaza el atenernos a lo que nos separa del ser universal del espíritu y del mundo, o sea al ser individual y en cada caso particular.[28] El concepto hegeliano de cultura y de existencia apunta a una existencia mundanal, es decir, que se objetiva al irradiar desde sí misma. El hecho de abandonarse a los fenómenos de un mundo objetivo, no desfigurado mecánicamente, caracteriza los vínculos que mantenían Goethe y Hegel en las cuestiones relativas a la *teoría de los colores*. Ella constituyó desde el comienzo el punto de contacto, en sentido propio y concreto, entre ambos, aunque precisamente en tal dominio de la filosofía natural al uno y al otro les fuese rechazado el reconocimiento y carecieran de sucesores. El modo y la manera según los cuales se representaban el problema de la luz y de los colores permiten reconocer, también del modo más claro, la diferencia existente entre sus métodos y sus modalidades.[29]

27 *Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiehes Wort* [Importante resultado obtenido por una sola palabra ingeniosa], vol. 40, pp. 444 y s. Cf. las cartas de y a Hegel, II, 248; *Gespräche*, III, 85, y IV, 104; *Maximen und Reflexionen*, Nº 657.

28 *Enc.*, § 377, *Zus.*

29 Las cartas más importantes que se refieren a este punto son, en orden cronológico, las siguientes: G. a H. del 8 de julio de 1817 (*Briefe*, II, 7); H. a G. del 20 de julio de 1817 (*G.-Jahrbuch*, 1891, pp. 166 y ss.); G. a H. del 7 de octubre de 1820 (*Briefe*, II,

En el primer plano de la correspondencia mantenida por ellos se manifiesta el sentimiento de una exigencia de aprobación y confirmación mutuas, en particular por parte de Goethe, que caracterizaba la personalidad de Hegel como la de un hombre "maravillosamente penetrante y de fino pensamiento", cuyas palabras sobre la teoría de los colores eran serenas y hondas, aunque no accesibles a todos del mismo modo. Agrega luego que Hegel había penetrado en sus trabajos sobre los fenómenos ópticos al punto de habérselos aclarado por primera vez a él mismo.[30] La diferencia fundamental de sus modos de pensar sólo aparece en la forma de una ironía obsequiosa, por medio de la cual afirmaban la peculiaridad de sus propios métodos. Goethe manifestó su discrepancia irónica por medio de una elección muy meditada de las palabras en la carta del 7 de octubre de 1820, en la que sostuvo la *evidencia palmaria* de su "Idea" y diferenció con cuidado su método de comunicación de una opinión prevaleciente, en tanto en la ya mencionada dedicatoria del vaso regalado a Hegel mantuvo de modo conciliador la distancia entre lo "Absoluto" y "el fenómeno originario". De manera más directa, expresó sus reservas en una conversación transmitida por Eckermann, referida a la dialéctica. Goethe sospechaba que ella podría cometer el abuso de convertir lo falso en verdadero. El "enfermo de dialéctica" podría recuperar la salud mediante el estudio probo de la naturaleza, pues ésta es siempre y eternamente verdadera y no permite semejante enfermedad.[31]

La ironía de Hegel se manifiesta en el hecho de que caracteriza obstinadamente el fenómeno originario, contemplado por Goethe, como una *abstracción* filosófica, porque, a partir de lo empíricamente confuso, el poeta destaca algo puro y simple:

> Vuestra excelencia quiere llamar a su método, al que vuestra excelencia emplea en la persecución de los fenómenos naturales, una manera *ingenua*: yo creo que debo perdonar a mi facultad por reconocer y admirar en ese procedimiento una *abstracción* según la cual vuestra excelencia se atiene a la simple verdad fundamental y [...] sólo investiga las condiciones, descubriéndolas pronto y destacándolas con simplicidad.[32]

---

31); H. a G. del 24 de febrero de 1821 (*Briefe*, II, 33); G. a H. del 13 de abril de 1821 (*Briefe*, II, 47); H. a G. del 2 de agosto de 1821 (*G., Jahrbuch*, 1895, pp. 61 y s.).

30 Cartas del 5 y del 29 de marzo de 1821, dirigidas al conde Reinhard, y del 10 de marzo de 1821, a Schultz.

31 Conversación con Eckermann del 18 de octubre de 1827.

32 Carta del 20 de julio de 1817.

De ese modo, Goethe había abstraído "por sí mismo", es decir, había "encumbrado hasta el pensamiento" y convertido en algo "inmutable" aquello que, inicialmente, sólo era visible y pasajera certeza de los sentidos, "relación simplemente vista". En el mismo sentido, en la ceremoniosa carta con la que Hegel agradeció el regalo del vaso dice: así como el vino ha sido, desde antiguo, un poderoso sostén de la filosofía natural, porque entusiasma al que lo bebe, y le prueba, de ese modo, "que el espíritu está en la naturaleza", también el vaso demuestra el fenómeno *espiritual* de la luz. Por eso quería conservar su fe en la transustanciación "del pensamiento en el fenómeno y del fenómeno en el pensamiento". También Hegel escribe en la carta el 24 de febrero de 1821 que no ha "*entendido nada*" de las muchas maquinaciones de los demás teóricos de la luz; pero que, tratándose de él, lo más importante era la comprensión y el seco fenómeno, y eso no hacía más que despertarle el apetito de comprender, es decir, de concebirlo espiritualmente. En verdad, Goethe llevó a cabo tal cosa (aunque él mismo no fuese consciente de ello) mediante su "sentido espiritual de la naturaleza", infundiendo en ésta un "soplo espiritual" y, en general, sólo eso es digno de consideración:[33]

> Encumbráis lo simple y abstracto, tal como muy exactamente llamáis al fenómeno originario; luego, mostráis de qué modo los fenómenos concretos nacen por el añadido de ulteriores influjos y circunstancias y cómo rigen el curso entero, de tal modo que la serie sucesiva de las condiciones avanza de las simples hasta las compuestas; y así jerarquizado, mediante ese análisis, lo confuso aparece en su propia claridad. Seguir la pista del fenómeno originario, liberarlo de las otras circunstancias, contingentes respecto de dicho fenómeno, concebirlo de modo abstracto, según denomináis semejante procedimiento, todo esto lo tengo por algo propio de un gran sentido espiritual por la naturaleza, tanto como aquel procedimiento lo es para lo que verdaderamente hay de científico en el conocimiento de este campo.[34]

Hegel interpretó el fenómeno originario de Goethe desde el punto de vista de la "esencia". El interés que pueda tener para el filósofo consiste en el hecho de que tal "preparado" –es decir, algo abstraído por el espíritu– sea aplicable con provecho a la filosofía:

33 Esta expresión, así como la precedente palabra "transustanciación", apunta, de un modo no casual, al mundo representado cristianamente, familiar a Hegel a lo largo de su vida, mientras que en la cuestión de la animación y de la metamorfosis Goethe se diferenció muy claramente de él.

34 *Briefe*, II, 36.

> Finalmente, si nuestro Absoluto, que al principio era como una ostra gris o enteramente negra –como gustéis–, fue llevado por nosotros hacia el aire y la luz, volviéndose codicioso de esos elementos, entonces necesitaremos instalar ventanas para conducirlo a la plena luz del día: nuestras sombras se convertirían en humo si quisiéramos trasplantarlas a la sociedad abigarrada y confusa de un mundo que las rechazara. En este punto nos beneficia en mucho el fenómeno originario de vuestra excelencia: en esa media luz, espiritual e inteligible por su simplicidad, visible y palpable por su carácter sensible, ambos mundos se saludan: el abstracto y la existencia aparente.[35]

Por tanto, el fenómeno originario de Goethe no es para Hegel una Idea, sino un ser intermediario entre lo espiritual y lo sensible, un mediador entre los conceptos puros y esenciales y los fenómenos contingentes del mundo sensible. Pero en las siguientes proposiciones Hegel ya no oculta su diferencia con Goethe, sino que la expresa de modo directo, y por eso el filósofo es todavía más claro:

> Ahora bien, cuando encuentro que V. E. desplaza el dominio de algo no investigable e inaccesible al lugar en que habitamos [...], desde el cual quisiéramos justificar y concebir –e incluso, como se dice, probar, deducir, construir, etc.– vuestras intelecciones y fenómenos originarios, entonces yo sé que V. E., aunque no nos agradezca por algo que hasta puede combatir, en vuestras concepciones, el epíteto de filosofía natural, nos permitiera partir, con tolerancia, de su dominio, tal como inocentemente lo hacemos a nuestro modo. Pero no siempre aquello que contradice vuestras opiniones es lo peor, y puedo confiar en que V. E. reconozca la índole de la naturaleza humana, por la cual si alguien hace algo que valga la pena, los otros se apresuran a pretender que también ellos han hecho alguna cosa que les es propia. Pero, sin embargo, nosotros –los filósofos– compartimos con V. E. una enemiga común, a saber, la metafísica.

De ese modo, lo que tienen en común parece reducirse, en último término, a la defensa contra un contrincante común: la negación de aquella "mala y condenada metafísica" del físico (Newton), que, en lugar de penetrar en un concepto concreto, sometía los hechos empíricos a reglas abstractas. En su carta de respuesta, la circunstancia de que Goethe –pese a su sensibilidad

35 *Briefe*, II, 37.

por la "significativa aprobación" de un "hombre tan importante"– no hubiera reaccionado frente a la reserva hegeliana al reconocimiento de sus intenciones y resultados sólo está indicada en la frase en que se refiere a la "conducta amistosa" que Hegel tuvo respecto del fenómeno originario.

Sin embargo, en dos cartas anteriores su diferencia metódica parece abrir un abismo infranqueable. En 1807, a propósito de la teoría de los colores de Goethe, Hegel le escribió a Schelling:

> He visto una parte de la misma; por odio contra el pensamiento en virtud del cual los demás desprestigiaron la cuestión, se atuvo por completo a lo empírico, en vez de pasar, por encima de la cosa, al otro aspecto de ésta, al concepto, que sólo así llega a relucir.[36]

Lo que Hegel designa aquí como mero relucir del concepto para Goethe significaba la revelación no falsificada de los fenómenos; la prueba hegeliana de la existencia de Dios, en cambio, le parecía ser "anacrónica"[37] y sus construcciones dialécticas simples desmanes. En 1812, en relación con un pasaje del prólogo a la *Fenomenología* de Hegel, en que éste caracterizaba las fases del desarrollo de los vegetales, desde el capullo a las flores y al fruto, como una especie de superación dialéctica, escribe:

> No es posible decir algo más monstruoso. Querer aniquilar la realidad eterna de la naturaleza por una mala broma sofística me parece enteramente indigno de un hombre razonable. Si el empirista que piensa en lo terrenal está ciego para las ideas, uno podría lamentarlo por él, y se le dejaría obrar de acuerdo con su modo de ser, pues de sus esfuerzos sería factible extraer mucho de beneficioso. Pero cuando un pensador eminente penetra en alguna idea y sabe muy bien lo valiosa que ella es en sí y para sí misma y conoce la alta significación que tiene al expresar un procedimiento maravilloso de la naturaleza, y si, no obstante eso, semejante pensador bromea con ella, caricaturizándola sofísticamente y negándola y aniquilándola por palabras y frases que artificialmente se anulan las unas a las otras, ya no sé qué podría decirse.[38]

El error de perspectiva que, desde su punto de vista, Goethe padece en relación con Hegel consiste en el hecho de que la "Idea", tal como la entendía

36 *Briefe*, I, 94.
37 Conversación con Eckermann del 1 de septiembre de 1829.
38 Carta a Seebeck del 28 de noviembre de 1812. Cf. *Gespräche*, I, 457.

Hegel, no podía expresar ningún "proceso natural", sino un proceso del espíritu. Por eso Hegel no concebía la razón de la *naturaleza* que, para él, era impotente –mientras que Goethe la consideraba omnipotente–, sino la razón de la *historia*. Por lo demás, Hegel estimaba que lo Absoluto en la historia del espíritu era el espíritu del *cristianismo*. El desacuerdo propiamente dicho entre Goethe y Hegel será palpable, por tanto, en el puesto que ambos ocuparon frente al cristianismo y a la historia.[39]

2. ROSA Y CRUZ

a. Goethe rechaza el vínculo hegeliano entre la razón y la cruz

En 1830, al cumplir 60 años, Hegel recibió de sus discípulos una medalla acuñada, que en el anverso mostraba la imagen de Hegel y en el reverso una representación alegórica: a la izquierda, una figura masculina sentada lee un libro; detrás de ella se encuentra una columna sobre la que se posa una lechuza; a la derecha hay una figura femenina que sostiene una cruz que sobresale por encima de ella; entre las dos figuras se halla, vuelto hacia el que está sentado, un genio desnudo, cuyo brazo levantado señala hacia la otra dirección, a la cruz. Los atributos *lechuza* y *cruz* no pueden despertar duda alguna acerca del sentido pensado en la representación: la figura central del genio es intermediaria entre la *filosofía* y la *teología*. Esta medalla, todavía existente en las colecciones de Goethe, le fue transferida a éste, por deseo de Hegel, a través de Zelter.[40] Sobre ella advertía Zelter: "La cabeza está bien y no carece de semejanza; pero el reverso no acaba de agradarme. ¿Quién me haría amar la cruz, aunque tuviera que soportarla?". Y cuando, después de la muerte de Hegel, Goethe recibió el ejemplar que le fuera dedicado, le escribió a Zelter, el 1 de junio de 1831: "El laudable perfil de la medalla está, en todo sentido, muy bien hecho… Del reverso no sé qué decir. Me parece abrir un abismo al que yo, en mi avance hacia una vida eterna, siempre le he dado la espalda". Zelter replicó: "El hecho de que la medalla de Hegel te incomode es algo que puedo imaginarme fácilmente, pues la he tenido durante bastante tiempo a mi lado; pero tú abrirías los ojos si tuvieses que revisar prolijamente el contenido de nuestro nuevo museo. ¡Límpi-

39 Véase en el próximo capítulo el punto v, § 2, b.
40 Cartas de Zelter a Goethe del 2 de diciembre de 1830, 14 de diciembre de 1830 y 19 de mayo de 1831.

das manos maestras se han manchado con figuras del peor gusto posible!". Después de seis meses, Goethe vuelve una vez más sobre su desagrado fundamental:

> No se sabe qué quiere decir. Yo entiendo que, en cuanto hombre y poeta, debo venerar y ornar la cruz, cosa que he probado en mis "estancias" (pienso en *Los Misterios*); pero que un filósofo, mediante el rodeo del fundamento originario e infundado del ser y del no-ser, conduzca a sus discípulos a esa árida *contignation*[41] es algo que no puede gustarme. Todo eso se puede obtener a bajo precio y expresarse mejor.

La incomodidad de Goethe no proviene de la exposición alegórica como tal ni de la alegoría cristiana; sin embargo, por ese tiempo había inventado un escudo de armas alegórico para Zelter, y tanto en *Los misterios* como en el *Wilhelmn Meister* y en *Fausto* usó "en tanto hombre y poeta" el simbolismo cristiano. Goethe objetaba el hecho de que sobre la medalla de Hegel se aplicara el símbolo cristiano de la cruz y que se abusara del mismo en un sentido filosófico, al poner la cruz en relación indirecta con la *razón*, en lugar de conservar la debida distancia entre la teología y la filosofía. Su carta continúa así:

> Poseo una medalla del siglo XVII con la imagen de un alto prelado romano; en el reverso están la teología y la filosofía, dos nobles mujeres enfrentadas: la relación es tan bella y está tan bien pensada, se expresa de un modo tan satisfactorio y amable, que yo oculto la figura para sólo mostrarla a alguien que me parezca digno de ella.

Pero además Goethe se opone por otro motivo a una cruz que predomine sobre todo: en su dureza y desnudez se enfrenta a lo "humano" y "racional", de lo que no se puede prescindir.[42] Una semana después de recibir la medalla de Hegel, y en relación con su modelo para la de Zelter, escribe: "Una liviana crucecita honorífica siempre es algo placentero en la vida; el pesado madero del martirio, en cambio, es lo más enojoso que existe bajo el sol: ningún hombre razonable debería esforzarse por exhumarlo y enarbolarlo". Sin embargo, a los 82 años de edad, se tiene el derecho de permitir el continuo cambio, "en nombre de Dios, del amado y enojoso mundo

41 La palabra deriva del latín *contignatio* y significa literalmente unir dos cosas diferentes mediante un travesaño.

42 Carta de Goethe a Zelter del 1 de junio de 1831.

en su alocada vida a través de muchos milenios".[43] El rechazo goetheano de entonces por el escudo de Zelter, así como la proximidad temporal de esta advertencia sobre el desacuerdo con la medalla de Hegel hacen verosímil que también esa actitud esté en conexión con aquella cruz que, contra toda razón, estaba enarbolada en la medalla de Hegel, con el fin de ser intermediaria, a través de un genio, con la filosofía. Goethe se sublevó ante semejante establecimiento del cristianismo en la filosofía. En una conversación con Eckermann del 4 de febrero de 1829 dice, refiriéndose al filósofo Schubarth:

> Así como Hegel, también él introduce la religión cristiana en la filosofía, la cual, sin embargo, no tiene nada que ver con ella. La religión cristiana es, por sí misma, un ser poderoso: por esa religión, de tiempo en tiempo, la humanidad caída y doliente se ha podido levantar; y, en cuanto se le concede esa eficacia, se la eleva por encima de cualquier filosofía y no necesita apoyarse en ella. Tampoco al filósofo le es necesaria la autoridad de la religión para probar ciertas doctrinas, tales como, por ejemplo, la de una eterna continuidad.

Y, a su vez, un diálogo con el canciller Müller atestigua la misma posición, partiendo del motivo de la confesión de fe de un "creyente en el pensar".[44] Pero a la esencia prevaleciente y ambigua de la filosofía hegeliana le pertenece el hecho de ser una filosofía del espíritu, basada en el *Logos* cristiano; de ser, en general, una *teología filosófica*. La imagen de este vínculo entre la razón, la filosofía y la teología de la cruz está en la conocida proposición del prólogo a la *Filosofía del derecho*, en la que Hegel dice que la razón es una "rosa en la cruz del presente".[45] Tal imagen no tiene, por cierto, ninguna conexión inmediata con la figura alegórica de la medalla de Hegel, que sólo muestra una cruz y no una rosa; pero en todo caso caracteriza la concepción hegeliana referida a la unidad de la razón filosófica con la cruz cristiana.

Lasson ha interpretado de modo exhaustivo la proposición de Hegel; sin embargo, hizo desaparecer el sentido teológico de la cruz dentro de una "escisión" general reconciliada por la razón, aunque él mismo señala la conexión de la imagen hegeliana con la secta de los Rosacruces,[46] con el escudo de Lutero y con el propio luteranismo de Hegel y la celebración

43 Carta de Goethe a Zelter del 9 de junio de 1831.
44 *Gespräche*, IV, 283.
45 Cf. XI, 201 (2ª ed., p. 277).
46 Cf. Hegel, XVII, 227 y 403.

del tercer centenario de la Reforma (1817). Pero si la cruz *sólo* significase la dispersión del espíritu autoconsciente de la realidad actualmente existente, ¿por qué –se tendría que objetar a la interpretación de Lasson– Hegel, precisamente en pasaje tan destacado, designa esa escisión con el concepto cristiano fundamental de la cruz? Como es manifiesto, porque entendió de antemano tanto la escisión como la conciliación desde un punto de vista *histórico*-espiritual, dentro del pensamiento de la muerte de Cristo en la cruz, aunque desde el comienzo haya concebido el "espíritu" del cristianismo de modo filosófico. La razón no es una rosa en la cruz del presente por el hecho de que toda escisión aspire, desde su más íntima esencia, a la conciliación, sino porque el dolor de la escisión y la conciliación acontecieron originariamente de modo histórico en la Pasión de Dios.[47] La repugnancia que Goethe sentía por la *contignation* de Hegel es tanto más notable por cuanto en *Los misterios*, para concretar sensiblemente la idea de lo "humano-puro", el mismo Goethe empleó la imagen de una cruz coronada por espinas de rosas.

b. El vínculo goetheano de la humanidad con la cruz

El contenido del poema es, brevemente expuesto, el siguiente: un joven fraile se pierde en la montaña y llega por fin a un convento, sobre cuya

47 En su interpretación, Lasson parte del falso supuesto de que también la medalla de Hegel representa una rosa en medio de una cruz. Semejante error pudo haber surgido por el hecho de que Lasson no vio ni el original ni la copia de la medalla. Además, en su crítica a las manifestaciones de Goethe y Zelter, discute el sentido teológico de la cruz. La superación del sentido religioso en el filósofo es comprensible, porque Lasson mismo, en su doble condición de pastor y de hegeliano, se basaba de antemano en el cristianismo filosófico de Hegel. Por tanto, la circunstancia de que la "más profunda" concepción de la relación entre la filosofía y la teología se halle en Hegel no constituye para él problema alguno. Luego, si se admitiese que la cruz fuera un símbolo teológico, la rosa en medio de la cruz del presente significaría "que la filosofía se identifica con la teología, y que sería, por decirlo así, su glorificación y plenitud, mientras que las dos figuras de mujeres, a las que Goethe se refería, no tienen entre sí otra relación que la de quedar eternamente 'enfrentadas'". Para Lasson, tal contraposición constituye a priori un defecto, porque él participaba de la idea hegeliana de la mediación. También se equivoca Lasson cuando afirma que el escudo de Lutero mostraba la imagen de una rosa "en medio de una cruz": tal error está en manifiesta conexión con su equivocación, cometida en el mismo sentido, en relación con la medalla de Hegel. En los dos casos, Lasson se basó en una interpretación de la proposición contenida en el prólogo a la *Filosofía del derecho*. Véase C. Lasson, *Beiträge zur Hegelforschung* [Contribución a la investigación de Hegel], 1909, pp. 43 y ss.; *Kreuz und Rose, ein Interpretationsversuch* [Rosa y Cruz. Una tentativa de interpretación].

puerta de acceso se halla el símbolo de una cruz coronada por espinas de rosas. En el convento se encuentran reunidos doce caballerescos monjes que antes, en el mundo, habían llevado una vida disipada. El jefe espiritual era un misterioso desconocido que llevaba el nombre de "Humanus". A diferencia de semejante encarnación de una humanidad pura y universal, los otros doce representan, en cada caso, naciones y religiones particulares, con modos propios y diferentes de pensar y de sentir. Mediante su vida en común, bajo la dirección de Humanus, también se les ha comunicado a ellos el espíritu uno y abarcador de Humanus. Ahora bien: éste los quiere abandonar. Después de haberlos cultivado a todos, su presencia ya no era necesaria.

Por tanto, la religión de la humanidad no es una religión particular entre otras; tampoco consiste en la mera indistinción de religiones diferentes, como ocurría en la parábola de Lessing, sino que significaba la "eterna duración de una situación humana más encumbrada". No obstante, según la propia aclaración de Goethe, la Rosa cruz tiene relación con el acontecer cristiano de la Semana Santa. Al suavizar la dureza teológica de la cruz cristiana, convirtiéndola en el elevado símbolo de la pura humanidad, Goethe le prestó "un sentido por completo nuevo" a esa creencia compartida "por medio mundo". Las rosas acompañan el "áspero madero" con delicadeza. Ninguna palabra explicativa rodea el símbolo; antes bien, su sentido debe resultar misteriosamente visible, y, como en el *Fausto*, también aquí ha de seguir siendo un "enigma revelado". El misterio humano de la cruz cristiana está interpretado por la "palabra difícilmente inteligible" de una autoliberación, cumplida a través de la superación de uno mismo. El humano Viernes Santo de Goethe contiene un "muere y llega a ser". Luego, tanto Goethe como Hegel humanizaron o espiritualizaron, según los casos, la teología luterana de la cruz e interpretaron el escudo de Lutero y el de los Rosacruces de una manera mundana.

La diferencia en la aplicación del mismo símbolo es, sin embargo, la siguiente: en Goethe la imagen siguió siendo un misterio inabarcable por la palabra; en Hegel constituyó el modo de volver sensible una relación sólo captable por conceptos. Goethe superó el cristianismo por la humanidad, y los misterios revelan el ser de lo "puramente humano"; Hegel rebasó el cristianismo por la razón, que, como el *Logos* cristiano, es lo "Absoluto". Goethe permitió que la rosa de la humanidad se enroscara libremente en la cruz, y la filosofía siguió estando frente a la teología; Hegel puso la rosa de la razón en medio de la cruz, y al pensamiento filosófico se debió incorporar las ideas dogmáticas de la teología. En la explicación goetheana de su poema, el suceso se sitúa en Semana Santa;

pero la festividad de la muerte en la cruz y la resurrección de Cristo sólo significaban para él un "sello" que confirmaba una situación humana más elevada. La filosofía de Hegel pretendió romper el sello del acontecimiento histórico de la Semana Santa, en cuanto a partir de un "Viernes Santo", para él "especulativo", y de la dogmática cristiana llegó a una filosofía de la religión, en la que la Pasión cristiana se identificaba con la idea de la libertad suprema y la teología cristiana con la filosofía.[48] Goethe rechazó, desde el fondo, semejante vinculación. Justamente porque "en cuanto hombre y poeta sabía venerar la cruz cristiana" se resistió al rodeo del filósofo, que no mostraba veneración ni por la fe cristiana ni por la razón del hombre.

c. El sentido luterano de la rosa y de la cruz

Comparado con el sentido originariamente luterano de la rosa y de la cruz, la diferencia entre Hegel y Goethe en lo que respecta al puesto que ocuparon dentro del cristianismo es insignificante. El sentido del escudo de Lutero, que representa una cruz negra en medio de un corazón rodeado de rosas blancas, se desprende de su inscripción: "El corazón de Cristo se abre a las rosas, aun en medio de la cruz". Lutero explicó el estricto significado de su escudo en una carta de 1530, dirigida a Lazarus Spengler:

> Puesto que deseáis saber si mi sello es acertado, os quiero anunciar, en buena sociedad, las primeras ideas que quise imprimir en el mismo, como signo de mi teología. Debía ser una cruz negra en medio del corazón que mantiene su color natural, con el fin de que yo mismo recuerde que la fe en el Crucificado nos da la bienaventuranza. En efecto, si se cree de corazón, se es justo. Aunque sea una cruz negra, que mortifica y hace daño, deja el corazón en su color: no corrompe la naturaleza, es decir, no la mata, sino que la conserva viviente. *Justus enim fide vivet, sed fide crucifixi.* Pero semejante corazón debe estar en medio de una rosa blanca y atestiguar que la fe da alegría, consuelo y paz. Y puesto que es una rosa blanca y jubilosa, no proporciona paz y alegría de modo mundano: por eso, la rosa debe ser blanca y no roja, pues el color blanco es el de los espíritus y el de todos los ángeles. Tal rosa está en un campo color de cielo, porque esa alegría muestra, en el espíritu y en la fe, el comienzo de la alegría celestial, que ya está comprendida y abrazada por la esperanza, aunque todavía no manifestada.

48 I, 2ª ed., 153; XII, 235; XVII, 111 y ss.; *Enc.* § 482.

En una hoja de 1543, que acompañaba el escudo, reunió todo eso en una antítesis, y dijo: "Puesto que Adán (que es pecador) vive, la muerte devora a la vida. Pero cuando Cristo (que es justo) muere, la vida devora a la muerte".

Esta interpretación cristiana de la cruz y la rosa se opone tanto a la transformación racional de Hegel como a la humana de Goethe. En efecto, el corazón del cristiano se acuesta, paradójicamente, en un lecho de rosas cuando, al seguir a Cristo, acepta la cruz de la Pasión, y de ese modo está "bajo" la cruz. Ésta, cristianamente entendida, no se halla suavizada por la humanidad ni tampoco contiene la rosa, como centro racional, sino que es tan antihumana y antirracional como, en general, lo es Cristo respecto del hombre natural, es decir, de Adán. Por eso sólo se puede hablar en un sentido muy atenuado del protestantismo de Hegel y de Goethe.

d. El "protestantismo" de Hegel y de Goethe

El protestantismo de Hegel consiste en el hecho de que entendió el principio del espíritu, y con ello de la libertad, como el desarrollo y la plenitud conceptuales del principio luterano basado en la certeza de la fe.[49] Identificó directamente el saber de la razón con la fe: "Ese saber ha sido llamado fe. No se trata de una fe histórica (es decir, exteriormente objetiva). Nosotros, luteranos –lo soy yo y quiero seguir siéndolo–, sólo tenemos aquella fe originaria".[50] Hegel se reconocía como protestante por esa fe racional que sabe que el hombre, en su relación inmediata con Dios, tiene el destino de la libertad. De ese modo mediatizaba el contraste decisivo que justamente Lutero había propuesto de manera tan radical entre la fe y la razón. En última instancia, para Hegel el protestantismo era idéntico a la "intelección y la cultura universal" lograda por su obra. "Las universidades y las escuelas son nuestras iglesias": en este punto está su esencial contraposición con el catolicismo.

Tanto Hegel como Goethe consideraron la Reforma como una liberación de las "cadenas de las limitaciones espirituales", mientras que para Lutero era la renovación del verdadero cristianismo. En el último año de su vida, hablando acerca de la Reforma, Goethe dijo: "Volvemos a tener la valentía de estar con pie firme en la tierra de Dios y de sentirnos orgullosos de nuestra naturaleza humana, divinamente dotada".[51] Ni Hegel ni Goe-

49 VIII, 2ª ed., 19; cf. IX, 416 y ss., y 437; XV, 262.

50 VIII, 89, y la conclusión del § 552 de la *Enc.*; cf. para este punto el discurso de Hegel, pronunciado en la conmemoración de la Reforma: XVII, 318 y ss.

51 *Gespräche*, IV, 443; cf. la poesía sobre la conmemoración de la Reforma, 31 de octubre de 1817.

the han reflexionado sobre lo poco que un cristianismo tal –cuya significación consistía en sentirse, "en cuanto hombres, grandiosos y libres"– podía tener en común con el sentido originario del mismo. Goethe, en efecto, estableció la siguiente proposición: "Poco a poco, a partir de un cristianismo de la Palabra y de la fe, todos llegaremos a un cristianismo de la reflexión y de la acción". En este punto se inicia el camino que llevará de Hegel a Feuerbach y aun más lejos: hasta decisiones radicales. Los dos experimentos opuestos de Nietzsche y de Kierkegaard, realizados para volver a decidirse entre el paganismo y el cristianismo, constituyeron reacciones decisivas a ese cristianismo liberal, tal como fuera representado por Hegel y Goethe.

e. El paganismo cristiano de Goethe y el cristianismo filosófico de Hegel

Las declaraciones de Goethe sobre Cristo y el cristianismo se mueven, de un modo sorprendente, entre el pro y el contra. Semejante actitud no nace, sin embargo, de alguna oscura vacilación, sino de cierta ironía estimulante, sustraída a la alternativa. "Para mí, Cristo ha sido siempre un ser en extremo significativo; pero problemático",[52] observación ésta que, en boca de cualquier otro, sería la expresión de una cultura trivial, pero que en Goethe abarca todo un mundo de modos de pensar opuestos, mantenidos en equilibrio por su extraordinaria moderación.

A veces Goethe se caracteriza a sí mismo como un "decidido no-cristiano": para él el descubrimiento del movimiento de la Tierra alrededor del sol era más importante que la Biblia entera; otras veces se llamaba a sí mismo un cristiano verdadero, tal como Cristo lo había querido.[53] Junto a esa contradicción (en el mismo diálogo) se halla la siguiente observación: la pederastia griega es tan antigua como el hombre, pues yace en la naturaleza humana, aunque sea contra naturaleza, y la santidad del matrimonio cristiano es de inapreciable valor, aunque, en sentido propio, el matrimonio sea antinatural.

La tensa ambigüedad de las manifestaciones de Goethe sobre el cristianismo se extiende a través de sesenta años. Ya el fragmento de *Prometeo* de 1773 no sólo constituye un pronunciamiento contra los dioses, sino –como enseguida lo entendieron Jacobi y Lessing–[54] un ataque a la

52 *Gespräche*, IV, 283.

53 *Gespräche*, IV, 261; cf. la ingeniosa interpretación de F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 2ª ed., Berlín, 1930, Parte III, pp. 22 y s. y p. 34 [trad. esp.: *La estrella de la redención*, Salamanca, Sígueme, 1997].

54 En relación con este punto, véase H. A. Korff, *Geist der Goethezeit* [El espíritu de la época de Goethe], I, 1923, pp. 275 y ss., y E. Seeberg, "Goethes Stellung zur Religion"

fe cristiana en Dios, al que siguió, en 1774, con el *Eterno judío*, otro ataque a la Iglesia y a los eclesiásticos. Un año más tarde, Goethe le respondía a Herder, con motivo de las *Aclaraciones al Nuevo Testamento* de este último, diciéndole que le agradecía ese "viviente montón de basuras" y que si la doctrina de Cristo no fuese una imagen que a él, en cuanto hombre, lo enfurecía, también le agradecería el objeto y no sólo el tratamiento herderiano del mismo. En 1781, al recibir la carta impresa de Lavater, le escribió: "Nunca había considerado y admirado con tanto gusto a tu Cristo como en estas cartas". El alma se eleva y se vuelve propicia para las más bellas contemplaciones cuando ve el modo como Lavater toma fervorosamente ese "vaso", "claro como el cristal", y lo llena hasta los bordes con su propia bebida rojísima, para sorberlo después a pequeños tragos:

> No te envidio esa dicha, pues sin ella serías miserable. Frente al deseo y al apetito de gozar todo en un *individuo* y junto a la imposibilidad de que un individuo te pueda bastar, es excelente el hecho de que, desde antiguos tiempos, nos haya quedado una imagen a la que puedas trasladarte tú mismo y que, al reflejarte en ella, te sea posible adorarte a ti mismo. Yo sólo podría hacerlo con injusticia y lo llamaría un robo –que no es conveniente a tus buenas obras– a la circunstancia de que arrancases, como si las usurparas, todas las preciosas plumas de las alas mil veces variadas de los pájaros que viven bajo el cielo, para ataviar de ese modo a tu ave del paraíso. Esto nos tiene que disgustar necesariamente y parecernos insoportable, porque nos declaramos discípulos de una sabiduría revelada a todos a través del hombre y por el hombre y, sin embargo, como hijos de Dios, lo adoramos en nosotros mismos y en todas sus criaturas. Sé bien que tú no puedes cambiar en este punto y que te mantendrás firme ante ti mismo; sin embargo, puesto que repetidamente predicas tu fe y tu doctrina, me parece necesario mostrarte, una y otra vez, la nuestra, entendida como la roca, venerada y subsistente, de la humanidad. Quizá tú y la cristiandad entera la hayáis recubierto alguna vez con las olas del mar propio de vosotros, pero sin poder sumergirla ni conmoverla en su profundidad.

Con mayor aspereza le escribió a Herder en 1788:

[La posición de Goethe acerca de la religión], *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* [Revista de historia eclesiástica], 1932, pp. 202 y ss.

> Para mí sigue siendo cierto que la fábula de Cristo es la causa por la cual el mundo podría durar otros diez minutos; pero a nadie le sería posible entender rectamente por qué se necesita tanta fuerza de saber, de inteligencia y de concepto, sea para defenderlo como para atacarlo. Ahora bien: las generaciones pasan; el individuo es una pobre cosa y, cualquiera sea el partido que adopte, el *todo* jamás será una *totalidad* y, de ese modo, el género humano oscilará entre semejantes bagatelas. Todo esto no significaría nada si no tuviese tan grande influjo sobre puntos que son esenciales al hombre.

Aproximadamente seis años más tarde, Goethe declaró en una conversación que, en virtud del renovado estudio de Homero, había sentido con plenitud qué indecible desgracia nos había acarreado la "locura judía": "Si jamás hubiéramos conocido las extravagancias orientales, y Homero hubiese seguido siendo nuestra Biblia, ¡qué otra sería la figura alcanzada por la humanidad!". Refiriéndose a la música sagrada de una Pasión, treinta años más tarde le escribió una carta a Zelter en la que decía:

> Quizá la "muerte de Jesús" te haya despertado en esta oportunidad una alegre Pascua: si los curas han sabido tomar tantas ventajas de este, el más deplorable de los sucesos; si también los pintores han pululado en el tratamiento de semejante tema, ¿por qué únicamente los músicos debían quedar excluidos de todo eso?

Cuatro años más tarde le escribía a Müller diciendo que compadecía a los predicadores, porque debían hablar sin tener nada que decir, ya que el objeto que tratan constituye una "gavilla de mieses trillada desde hace dos milenios". De la misma época procede la observación que le formulara a Zelter sobre la imagen del *Ecce Homo*: "Todo el que la mire se sentirá bien, puesto que verá ante sí a alguien que le va peor que a él". Y cuando cierta vez se le objetó su paganismo, replicó: "¿Pagano, yo? Hice ajusticiar a Margarita y morir de hambre a Otilia: ¿acaso para la gente no es eso algo suficientemente cristiano?".[55]

Pero el mismo Goethe, en la *Historia de la teoría de los colores*, con el título de "tradición" designa a la Biblia como el libro no sólo del pueblo

55 Carta a Herder de mayo de 1775; a Lavater del 22 de junio de 1781 (cf. la carta a A. von Stolberg del 17 de abril de 1823); a Herder, del 4 de septiembre de 1788; *Gespräche*, I, 202; a Zelter, del 28 de abril de 1824; a Müller, del 16 de agosto de 1828; a Zelter, del 18 de enero de 1829; *Gespräche*, II, 62.

judío, sino de los pueblos en general, porque la Biblia presentaba el destino de ese pueblo único como símbolo de todos los demás…

> Y en lo que se refiere al contenido, sólo habría que añadir poca cosa para que aún en nuestros días resultara completo. Si al Antiguo Testamento se le agregara un compendio tomado de Josefo, a fin de continuar la historia judía hasta la destrucción de Jerusalén; si, después de la historia de los Apóstoles, se intercalara una apretada exposición de la propagación del cristianismo y de la dispersión del judaísmo por el mundo […]; si frente a la revelación de Juan se presentara el resumen de la doctrina cristiana pura, es decir, según el sentido del Nuevo Testamento, para de ese modo aclarar e iluminar la confusa modalidad doctrinal de las Epístolas, esa obra merecería, en el presente, reconquistar su antigua jerarquía: la de regir no sólo como libro universal, sino también como biblioteca universal de los pueblos, y sería seguro que cuanto mayor fuese la altura a que los siglos llegaran en la cultura, tanto más podría ser utilizada, en parte como fundamento, en parte como instrumento de la educación; no por cierto para la de los hombres indiscretos, sino para la de los verdaderamente sabios.

Y, finalmente, en los *Años de viaje* (II, 1), Goethe consideró el cristianismo como la religión "final", porque constituye lo último y supremo que el hombre puede y tiene que alcanzar. Sólo el cristiano nos abre "la profundidad divina del dolor".

La fundamentación más ceñida de este punto no es en modo alguno cristiana: se aproxima mucho a lo que Nietzsche entendió por justificación dionisíaca de la vida. El cristianismo sobrepasa el antiguo paganismo de la vida porque también admite de modo positivo lo que en apariencia es contrario a la vida. Nos enseña lo repugnante, lo odioso y lo digno de ser evitado. Debemos reconocer el carácter divino de "la vileza y la pobreza, del escarnio y del desprecio, de la ignorancia y de la miseria, del dolor y de la muerte" e, incluso, se deben amar, como objetos provechosos, el pecado y el crimen. En el *Sátiro* identifica el cristianismo con la *naturaleza*: es al mismo tiempo "cosa originaria" y "no-cosa" o absurdo; constituye una unidad abarcadora de lo que en sí mismo se contradice. La vida –así reza el fragmento *Sobre la naturaleza*– es "su invención más bella" y la muerte, "su artificio para tener más vida". El nacimiento y la tumba son un único y eterno mar.

A partir de semejante concepto de Naturaleza-Dios, Goethe interpretó también la autenticidad de la Biblia y su verdad. El sol no es, para él, menos verdadero y vivificante que la aparición de Cristo:

> ¿Qué sería lo auténtico, fuera de lo que resulta del todo excelente y ligado en armonía con la naturaleza y la razón más puras y que todavía hoy contribuye a nuestro supremo desarrollo? ¿Y qué es lo inauténtico, fuera de lo absurdo, lo hueco y torpe, que no produce fruto alguno, al menos ninguno bueno? Si la autenticidad de un escrito bíblico tuviese que decidirse por el saber de que lo que se nos ha transmitido es verdadero, podríamos dudar, en algunos puntos, de la autenticidad de los Evangelios [...]. Sin embargo, considero que los cuatro son enteramente auténticos, pues en ellos se manifiesta el reflejo de la sublimidad que parte de la persona de Cristo, cuya índole tiene la divinidad propia de un Dios que ha aparecido, sólo una vez, en la Tierra. En caso de que se me preguntase si hay algo en mi naturaleza que le tributa veneración y adoración, diría: ¡Por cierto! Me doblego ante Él, que es la revelación divina del principio supremo de la moralidad. En caso de que se me preguntase si en mi naturaleza hay algo que reverencia al sol, diría también: ¡Por cierto! En efecto, el sol constituye igualmente una revelación de lo supremo y, en verdad, la más poderosa que nos sea permitido percibir a nosotros, hijos de la Tierra. Adoro en él la luz y las fuerzas generadoras de Dios: únicamente por ellas vivimos, existimos y somos, y, al par que nosotros, todos los vegetales y animales.[56]

Luego, podríamos caracterizar a Goethe como un decidido no-cristiano; pero, sin embargo, debemos al mismo tiempo cuidarnos de llamarlo pagano. Lo que él veneraba como divino era la fuerza creadora del todo del mundo, contra la cual nada podían las guerras, las pestes, las inundaciones y los incendios.[57] También Cristo –cuya doctrina extendió el dominio de cuanto es digno de veneración hasta abarcar lo que sería digno de ser evitado– pertenece a ese mundo dionisíaco de lo que se destruye a sí mismo y renace desde sí mismo. Las siguientes palabras, pronunciadas por Goethe en el último mes de su vida, en ocasión de las *Bacantes* de Eurípides, suenan como una extraña anticipación de la idea de Nietzsche acerca de un Dionysos crucificado: la tragedia ofrece la más fecunda comparación entre una representación dramática moderna de la divinidad sufriente de Cristo y la representación antigua de un dolor semejante, y que se realiza del modo más poderoso posible en Dionysos.[58]

56 *Gespräche*, IV, 441 y s.
57 *Gespräche*, IV, 334.
58 *Gespräche*, IV, 435; cf. Nietzsche, *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], aforismo 1052.

La íntima coherencia de semejante manifestación puede medirse por el hecho de que ya en el *Eterno judío*, un Cristo típico del *Sturm und Drang*, está harto de ver tantas cruces, y dice estas palabras no-cristianas:

> ¡Oh mundo pleno de maravillosa confusión, lleno de espíritu y de orden, de indolente error; tú, anillo y cadena de dicha y dolor; tú, madre que me generas para la tumba! Aunque parezca extraordinario, si hubiese estado presente en el momento de la creación, no te hubiera entendido del todo.

La actitud libre y remisa de Goethe frente al cristianismo, sustentada en el hecho de que lo "sentía tan rectamente",[59] se vuelve trivial y se destiñe al convertirse en lugar común de las personas cultas del siglo XIX. Ellas creían poder apoyarse en Goethe; pero, sin embargo, consideraban que en su propia mediocridad estaba el justo medio y el sentido de la medida. Una expresión característica del *juste-milieu* del mundo culto de la burguesía cristiana se encuentra, todavía durante la Primera Guerra Mundial, en la siguiente fórmula preferida: "Homero y la Biblia" –ambos libros debían llevarse en la mochila–. Tal humanismo, cristianamente coloreado, caracterizó hasta hace pocos años los discursos, más o menos libres desde el punto de vista de la religión, de los directores de escuela y de los pastores protestantes. Cuando se hablaba de un texto bíblico cualquiera se lo explicaba con sentencias de Humboldt, Schiller y Goethe. Overbeck describió semejante situación con acierto:

> Una modalidad del cristianismo actual, en su modo de darse en el mundo, consiste en el hecho de que en el mundo moderno no puede surgir ningún hombre importante como Anti-Cristo, sin apelar con predilección al cristianismo. Entre los cristianos de observancia moderna, tendrían que admitirse a Goethe y Schiller, Feuerbach, Schopenhauer, Wagner, Nietzsche y también a los sucesores de ellos [...]. De hecho, nos hemos alejado a tal punto del cristianismo que todos aquellos grandes señores nos parecen más dignos de confianza como devotos cristianos que como desertores del cristianismo. Nadie se declararía con entusiasmo partidario del cristianismo moderno si para probar la interpretación de esas personalidades sólo hubiese que picotear

59 Acerca de la cristiandad de Goethe, cf. F. Overbeck, *Christentum and Kultur* [Cristianismo y cultura], Basilea, 1919, pp. 142 y ss.

> en sus escritos para sacar de ellos los "cálidos" acentos del reconocimiento del cristianismo.[60]

Hegel nunca entendió su "concepto" del cristianismo como negación, sino como justificación del contenido espiritual de la religión absoluta. La doctrina cristiana de la pasión y la redención también era decisiva, según él, para la especulación. En vano buscaríamos en sus obras y sus cartas ocurrencias irónicas contra el cristianismo; y sólo polemizaba, cuando ello ocurría, contra la modalidad impertinente, propia de determinadas direcciones teológicas, de ofrecer representaciones sin concepto. Particularmente en su vejez tuvo en cuenta, de modo expreso, la cristiandad de su filosofía.[61] Su biógrafo pudo caracterizar justamente la filosofía de Hegel como una "definición permanente de Dios": hasta ese punto dicha filosofía se apoyaba sobre la base histórica de la religión cristiana.

Cuanto más unívoca era para Hegel mismo su mediación entre la filosofía y el cristianismo, tanto más ambigua se tornaba esa mediación, pues ella constituía, precisamente, el punto flaco. Cuando sucumbió el carácter de mediación, el factor de la crítica, que ya se hallaba en la justificación de Hegel, se volvió autónomo y libre. Y dado que la ambigüedad, que en Hegel yace en la "suspensión" conceptual de la representación religiosa, podía ser interpretada según dos aspectos, pudo ocurrir que la crítica tomara su punto de partida en la *justificación* de aquél. Sobre la base de la mediación hegeliana entre la filosofía y el cristianismo, esa crítica se esforzó por diferenciar los dos aspectos, y exigió una decisión. La coherencia de tal procedimiento se presenta en la crítica de la religión que conduce desde Strauss, pasando por Feuerbach, a Bruno Bauer y a Kierkegaard.[62] Por ese camino se revela, junto a la crisis de la filosofía hegeliana, una crisis del cristianismo.

Hegel no llegó a ver la crisis peculiar de la historia del cristianismo; Goethe, en cambio, alrededor de 1830, la tuvo claramente ante sus ojos. En efecto: o había que atenerse a la fe en la tradición, sin admitir su crítica, o rendirse a la crítica, y con ello renunciar a la fe. Una tercera posición era impensable. "La humanidad se halla metida en una crisis religiosa: no sé cómo la atravesará; pero tendrá que ser, y será, atravesada."[63] Ambos, en cambio, sintieron la crisis política del mismo modo. El impulso externo provino de la revolución de julio.

60 W. Nigg, *F. Overbeck*, Munich, 1931, p. 58.
61 XVII, 111 y ss.; cf. K. Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], pp. 400 y s.
62 Véase la Parte II, cap. V.
63 *Gespräche*, IV, 283.

f. El fin del mundo consumado por Goethe y Hegel

En 1829, en una conversación sobre la situación de Europa, Goethe le dijo al polaco Odynic que el siglo XIX

> [...] no era la simple continuación del anterior, sino que parecía destinado a comenzar una nueva era. En efecto, acontecimientos tan grandes como los que conmovieron el mundo en los primeros años de este siglo no podían quedar desprovistos de las grandiosas consecuencias correspondientes a ellos, aunque semejantes resultados crecieran y maduraran lentamente, como el trigo de sus semillas.[64]

Goethe no las esperaba antes del otoño del siglo. La consecuencia más próxima estuvo en la revolución de julio de 1830, que conmovió a toda Europa y obligó a reflexionar a todos los contemporáneos. Immermann pensaba que no se la podía explicar por una necesidad física, sino sólo por un impulso y un entusiasmo espirituales semejantes a los de un movimiento religioso, aunque el agente, en lugar de la fe, haya sido lo "político". Con mayor sobriedad, L. von Stein la caracterizó como el gran acto a través del cual la sociedad industrial alcanzó el poder. Las verdades sociales, a las que procuró validez, eran en general europeas, y la duda que se vinculaba con el triunfo de la clase burguesa concernía, en cambio, a la civilización en general. Antes que nadie, Niebuhr sintió la revolución como epocal. En su profundamente resignado prólogo a la segunda edición de la segunda parte de la *Historia romana*, del 5 de octubre de 1830, advirtió que "toda alegre relación" estaba amenazada por una destrucción semejante a la que el mundo romano experimentó alrededor del siglo III: aniquilación del bienestar, de la libertad, de la cultura, de la ciencia. Y Goethe le dio la razón, al profetizar una futura barbarie; incluso ésta se hallaba allí: "ya estamos en medio de ella".[65]

La significación sintomática de la revolución de julio consiste en haber mostrado que el abismo abierto por la gran Revolución Francesa sólo se había cerrado en apariencia, pues en realidad sólo nos encontramos en el comienzo de toda una "época de revoluciones", en las que la masa alcan-

64 *Gespräche*, IV, 152. Todavía más claramente se expresó Metternich después del Congreso de Viena: "Mi pensamiento más secreto es que la vieja Europa está en el comienzo de su fin. Decidido a sucumbir con ella, sabré cumplir con mi deber. Por otra parte, la nueva Europa está todavía en devenir: entre el fin y el comienzo habrá un caos".

65 *Gespräche*, IV, 317 y 353, y carta a Adele Schopenhauer del 10 de enero de 1831. Para la caracterización del año 1830, cf. Dilthey, *Ges. Schr.* [Obras completas], XI, 219.

zará, frente a las otras clases sociales, un poder político propio.[66] El canciller Müller nos informa acerca de una conversación con Goethe, en la cual éste le había declarado que sólo se podía calmar ante la nueva crisis porque veía en ella "el ejercicio intelectual más grande" que se le podría haber dado al final de su vida.[67] Algunos meses más tarde, Goethe le escribió a Zelter diciéndole que se admiraba por el hecho de que después de cuarenta años se volviese a renovar el antiguo tumulto. Toda la prudencia de los poderes todavía vigentes consistía en volver inofensivos los paroxismos singulares: "Sobrepasémoslos: así nos apaciguaremos por un rato. Más no digo".[68] Lo más inconveniente de esta revolución estaba en que ella había querido "aspirar de modo inmediato a lo incondicionado [...] dentro de este mundo por completo condicionado".[69] Él mismo encontraba su liberación en el estudio de la naturaleza, que permanecía constante en medio de todas las variaciones. Cuando Eckermann le quiso trasmitir las primeras noticias de la revolución, Goethe lo interrumpió exclamando: "Pues bien ¿qué piensa usted de ese gran acontecimiento? El volcán ha entrado en erupción: todo está en llamas y, además, no se trata de un debate a puertas cerradas". Pero, para asombro de Eckermann, al referirse a ese acontecimiento no pensaba en sucesos políticos, sino en una discusión mantenida en la Academia de París y que concernía a los métodos de la investigación científica de la naturaleza.[70]

Goethe reconoció claramente que, alrededor de 1830, en virtud de la nivelación democrática y de la industrialización, el mundo había comenzado a ser otra cosa. El 23 de octubre de 1828 le decía a Eckermann, refiriéndose a la humanidad: "Veo llegar la época en que Dios ya no encontrará alegría en ella y tendrá que volver a mezclar todas las cosas para alcanzar una creación rejuvenecida". La base de la sociedad burguesa y su sociabilidad le parecía estar destruida y consideraba los escritos de Saint-Simon como el ingenioso proyecto de una aniquilación radical del orden vigente. Todo cuanto le llegaba de Francia, en lo concerniente a lo literario, le parecía corresponder a una "literatura de la desesperación", que presenta al lector todo lo contrario de lo que se debería presentarle al hombre para procurarle alguna ventaja.[71] "Su ocupación satánica consiste en

66 Cf. J. Burckhardt, *Ges. Schr*., VII, pp. 420 y ss., y A. de Tocqueville, *Autorität und Freiheit* [Autoridad y libertad], Zurich, 1935, pp. 169 y ss.

67 *Gespräche*, IV, 291.

68 Carta a Zelter del 5 de octubre de 1830.

69 *Maximen und Reflexionen*, N° 961.

70 Conversación con Eckermann y Soret del 2 de julio de 1830; *Gespräche*, IV, 290; V, 175.

71 Carta a Zelter del 18 de junio de 1831.

empujar hasta los límites de lo imposible, hacia lo feo, lo espantoso, lo triste, lo indigno, lo que nada vale, con toda su ralea de perversidades." Ahora todo debe ser *ultra* y "trascendido", tanto en el pensar como en el obrar. "Nadie se conoce más; nadie concibe el elemento en que se mueve y actúa; nadie conoce la materia que elabora. No se puede hablar de la pura simplicidad, pues también hay bastantes tonterías simples." La humanidad moderna compite y cultiva en exceso todo lo que le permite quedar en la mediocridad, volviéndose extremista y vulgar.[72] El último documento referido a su visión del movimiento de la época figura en una carta a W. von Humboldt, en la cual anuncia la terminación de la segunda parte del *Fausto*, con las siguientes palabras:

> Es indudable que me haría infinitamente feliz dedicar y trasmitir esta broma muy seria a los dignos amigos dispersos a lo largo de mi vida; y, si oyese la réplica de ellos, les quedaría reconocido con agradecimiento. Pero el día de hoy es realmente tan absurdo y confuso que me convenzo de que mis honestos esfuerzos, largo tiempo perseguidos, por llegar a ese extraño edificio estuvieron mal recompensados; y, arrastrados a la playa, yacen allí como restos destruidos de un naufragio: la arena de las horas los recubre. Sobre el mundo imperan doctrinas confusas de un obrar también confuso, y yo no podría hacer nada más urgente que acrecentar todo cuanto está y sigue estando en mí para reformar mis cualidades, tal como usted, digno amigo, lo ha hecho en su castillo.

Con esas palabras, llenas de maravillosa decisión y serenidad, finalizó, cinco días antes de su muerte, la correspondencia de Goethe.

Hegel se irritó, tanto como Goethe, por la revolución de julio. Indignado y espantado advirtió la irrupción de nuevas desavenencias, y se opuso a ellas propugnando lo vigente, entendido como verdadera estabilidad. En su último escrito político de 1831, la *Crítica al proyecto inglés de reforma*, caracterizaba la voluntad de reformar como una "no obediencia por parte del denuedo de los de abajo". Acusado por el reproche de servilismo a la Iglesia y al Estado, le escribió a Goeschel, el 13 de diciembre de 1830:

> Actualmente el monstruoso interés político absorbe todos los demás atractivos: en esta crisis, todo lo que antes regía como valioso parece haberse vuelto problemático. La filosofía no puede oponerse a la ignorancia, a la violencia y a las malas pasiones de semejante ruidoso estré-

72 Carta a Zelter del 7 de junio de 1825; cf. *Gespräche*, III, 57 y 500 y ss.

> pito, hasta el punto que creo que no podría penetrar en los vastos círculos de quienes se adaptan cómodamente a todo eso. A los fines de una pacificación, la filosofía debería tener conciencia de que sólo es para pocos.

Y en el prólogo a la segunda edición de la *Lógica* expresaba, como conclusión, el temor de que una época políticamente tan agitada no dejase espacio para el "estilo desapasionado del conocimiento pensante". Pocos días después de haber terminado el prólogo, enfermó de cólera y murió.

Mientras que a Goethe y a Hegel, rechazando "lo que trasciende", todavía les era posible fundamentar un mundo en el que el hombre podía encontrarse como en casa propia, sus discípulos inmediatos ya no lo encontraban como un medio familiar y, equivocadamente, vieron en el equilibrio de esos maestros el producto de una mera armonización.[73] El medio, del cual vivía la naturaleza en Goethe, y la mediación, en la que se movía el espíritu en Hegel, volvieron a separarse en Marx y en Kierkegaard[74] en los extremos de la exterioridad y la interioridad, hasta que, finalmente, Nietzsche, mediante un nuevo comienzo, que partía de la nada de la modernidad, quiso retornar a la época antigua y, en medio de ese experimento, se desvaneció en la oscuridad de la locura.

73 "Die 'Jugend ohne Goethe'" [La juventud sin Goethe], tal como M. Kommerell tituló una conferencia pronunciada en 1931, constituye un fenómeno que tiene cien años de historia. Ya alrededor de 1830 Goethe fue combatido y despreciado, rechazado e insultado por la "juventud". En el rechazo de una humanidad completa se encontraban contemporáneos tan dispares como W. Menzel y Börne, Schlegel y Novalis, Heine y Kierkegaard. Véase para este punto el hermoso tratamiento de V. Hehn sobre *Goethe und das Publikum* [Goethe y el público]; H. Maync, *Geschichte der deutschen Goethebiographie* [Historia de la biografía alemana de Goethe], Leipzig, 1914; P. Kluckhohn, *Goethe und die jungen Generationen* [Goethe y las jóvenes generaciones], Tubinga, 1932.

74 Para Kierkegaard, Hegel y Goethe sólo son "reyes titulares". Una anotación de su diario del 25 de agosto de 1836 dice: "si Goethe hubiese sido un tránsito hacia la antigüedad, ¿por qué la época no lo siguió? ¿Por qué la época no siguió a Hegel, cuando éste hizo lo mismo…? Porque ambos redujeron ese tránsito al desarrollo estético y especulativo; pero la evolución política tenía que vivir su evolución romántica, y por eso la nueva escuela romántica era enteramente política". H. Opel, "Kierkegaard und Goethe", en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwiss. und Geistesgesch* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], Nº 1, 1938, reunió en un artículo las declaraciones polémicas de Kierkegaard acerca de Goethe.

El origen del acontecer espiritual de la época a partir de la filosofía hegeliana de la historia del espíritu

I
El sentido histórico-final de la consumación de la historia hegeliana del mundo y del espíritu

1. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-FINAL DE LA HISTORIA DEL MUNDO

La historia de la filosofía no constituye para Hegel un acontecimiento que transcurre al lado o por encima del mundo, sino que es "lo más íntimo de la historia del mismo". Lo Absoluto los domina a ambos en igual medida, puesto que está entendido como espíritu cósmico, a cuya esencia le pertenece el movimiento y, por tanto, también la historia.[1] La obra de Hegel no sólo contiene una filosofía de la historia y una historia de la filosofía, sino que su sistema íntegro está pensado históricamente, de un modo más fundamental que el de cualquier otra filosofía anterior. Su filosofar se inicia con tratados histórico-teológicos sobre el espíritu del cristianismo, que sobrepasan en mucho el sentido histórico de Voltaire, Hume y Gibbon. Siguen luego escritos histórico-políticos y los primeros sistemas de la eticidad, en los que el poder incondicionado de la historia rige como el "tiempo

1 Véase H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* [La ontología de Hegel y la fundamentación de una teoría de la historicidad], Frankfurt del Main, 1932. Para la identificación de la filosofía con su historia, véase ante todo *Philos. d. Geschichte* [Filosofía de la historia], ed. Hoffmeister, 1938, pp. 34 y s.

que todo lo vence" y como "destino originario y primero".[2] En ellos, también por primera vez, se menciona el "espíritu cósmico" que en cada configuración "tiene el sentido de sí mismo, más oscuro o más desarrollado, pero absoluto", y en cada pueblo expresa una "totalidad del vivir".[3] Sigue después la *Fenomenología*, entendida como la historia de la evolución de las manifestaciones del espíritu y de los grados de las configuraciones del saber; en esta oportunidad los pasos sistemáticos del pensar y las referencias históricas son tan poco separables que carecen de ordenación empíricamente determinada, pues se interpenetran.

La meta de esta construcción del movimiento dialéctico del espíritu, que vive en el elemento de la historia, es el "saber absoluto". Se alcanza por el camino del "recuerdo" de todos los espíritus que ya no son. Semejante camino, siempre presente, sobre el ser-sido de la historia del espíritu no es, en modo alguno, un rodeo que podría esquivarse, sino el único sendero transitable hacia la plenitud del saber. Lo Absoluto o el espíritu no sólo tiene una historia que le es externa –al modo como el hombre lleva vestiduras– sino que es, desde lo más íntimo, algo así como el movimiento o el desenvolverse de un ser que sólo es en cuanto llega a ser. En cuanto espíritu que se enajena y se recuerda progresivamente es, en sí mismo, histórico, aunque la dialéctica del devenir no desemboca en línea recta en lo infinito, sino que sigue un curso circular, de tal modo que el fin completa el comienzo. Cuando el espíritu, por este camino del progreso, alcanza *finalmente* su *pleno* ser y saber, es decir, la autoconciencia, se *consuma* su historia. Hegel realiza tal consumación en el sentido de una suprema plenitud, por la que todo lo acontecido y todo lo pensado hasta entonces se reúne en unidad; pero también la consuma en el sentido de llevarla a una terminación históricamente final, en la que la historia del espíritu se concibe finalmente a sí misma. Y puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siendo en sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad.

A partir del principio de la libertad del espíritu, Hegel construye la historia del mundo en relación con un fin realizado. En su filosofía de la historia, los pasos más importantes de la autoliberación del espíritu se hallan en el comienzo, es decir, en Oriente, y en el fin, o sea, en Occidente. El acontecer universal se inicia con los grandes imperios del antiguo Oriente, con China, India y Persia; continúa, a través del triunfo decisivo de los grie-

2 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], ed. Lasson, Leipzig, 1913, p. 74.

3 *Ibid*., p. 409.

gos sobre los persas, con las formaciones estatales de Grecia y Roma, en el Mediterráneo, y finaliza con los imperios germano-cristianos de los nórdicos occidentales. "Europa es sin más Occidente" y "el fin de la historia universal", tal como Asia fue el Oriente y el comienzo.[4] El espíritu universal del mundo es el sol que sale en Oriente para ponerse en Occidente. En ese movimiento, el espíritu se educa para la libertad mediante duros combates. "Oriente sabía y sabe que sólo *uno* es libre; el mundo griego y romano, que *algunos* son libres; el mundo germánico sabe que *todos* son libres." La libertad peculiar del mundo germano-cristiano no consiste ya en el arbitrio de déspotas individuales, ni tampoco en la libertad de los griegos y los romanos, libres por nacimiento y condicionada por los esclavos, sino en la libertad de todo hombre cristiano. La historia de Oriente es la infancia del acontecer universal; la de los griegos y los romanos, la juventud y la virilidad, mientras que Hegel mismo, en medio del fin del mundo germano-cristiano, piensa en "la ancianidad del espíritu".

En Oriente, la sustancia espiritual se halla en estado de masa y de uniformidad; la esencia propia del mundo griego, en cambio, es la de la liberación individual del espíritu. Individuos singulares y significativos producen una riqueza multiforme de configuraciones plásticas y enseguida nos sentimos familiarizados con ellas, porque nos hallamos sobre la base del espíritu que, con independencia, se apropia de todo lo extraño. La vida griega constituye un verdadero "acto juvenil": Aquiles, el poético joven, lo inició, y Alejandro, el joven real, lo concluyó. En ambos aparece la más bella y libre individualidad, desarrollándose en lucha contra Troya y Asia. Grecia es, política y espiritualmente, un poder antiasiático, y como tal constituye el comienzo de Europa. A esta circunstancia corresponde también el carácter del paisaje, que no es el de un continente uniforme, pues ese país está disperso por las costas del mar, a lo largo de muchas islas y penínsulas. No encontramos, en este caso, el poder físico oriental; no hallamos *un* solo río capaz de ejercer funciones de vinculación y de sujeción, tales como el Ganges y el Indo, el Éufrates y el Tigris, sino una distribución muy diversa, que se adecua a la modalidad de los pueblos griegos y a la movilidad de su espíritu.[5]

Semejante país, pleno de espiritualidad y de formas individuales, sucumbió, sin embargo, porque le faltó unidad, es decir, careció del poder político de Roma, que por primera vez creó un Estado subsistente por sí mismo o una "universalidad política", enfrentada a la personalidad privada y a

4 IX, 97 y 102.
5 *Ibid.*, p. 234.

sus derechos.[6] El imperio romano, con su poder de organizar todo uniformemente, echó los fundamentos de la futura Europa y, desde el punto de vista político y cultural, penetró el mundo entero de entonces. El mundo de la cultura griega se movía, por todas partes, a lo largo de las calles romanas, sin lo cual el cristianismo no hubiera podido extenderse hasta el punto de convertirse en religión universal.

El límite interno, tanto del mundo griego como del romano, está en el hecho de que el espíritu de la antigüedad tenía un ciego *fatum* fuera de él mismo: de ese modo, las decisiones últimas estaban condicionadas desde afuera. Los griegos y los romanos, precisamente en todas las cuestiones "decisivas" de la vida, no interrogaban a su propia conciencia –que es la "cumbre de toda decisión"– sino a los oráculos y a los signos. Antes de Cristo el hombre no era todavía una personalidad plenamente existente por sí misma e infinitamente libre; en semejante grado histórico, su espíritu todavía no se había liberado a sí mismo, ni había llegado a ser un sí-mismo.[7]

Con la irrupción del cristianismo en el mundo pagano, el espíritu alcanzó definitiva liberación: "Con el ingreso del principio cristiano, la Tierra estuvo madura para el espíritu; el mundo fue circunnavegado y, para el europeo, se convirtió en una esfera". El mundo cristiano es un "mundo de plenitud", pues "el principio está realizado y, con ello, se ha completado el fin de los días".[8] Sólo el Dios cristiano es verdaderamente "espíritu" y, al mismo tiempo, Hombre; la sustancia espiritual se subjetiviza en un hombre histórico-individual. De ese modo, la unidad entre lo divino y lo humano llega, finalmente, a ser consciente; y al hombre, entendido como imagen de Dios, le fue posible la reconciliación. "Tal principio constituye el gozne del mundo, pues éste gira en torno de él. La historia va *hasta aquí y desde aquí*."[9] Por tanto, para Hegel la medida europea del tiempo no tiene, en modo alguno, un sentido condicionado temporalmente, sino un significado *histórico-absoluto*. En un instante decisivo, el mundo europeo se volvió cristiano de una vez para siempre.

La propagación de la fe en Cristo tuvo, necesariamente, consecuencias políticas: el Estado griego ya era, por cierto, un Estado de libertad (democrática); pero sólo lo fue en la libertad de la "dicha y del genio". Con el cristianismo emergió el principio de la libertad absoluta (monárquica), por el cual el hombre sabe que es idéntico al poder con el que él mismo

6 IX, p. 290.
7 *Ibid*., pp. 248 y 263.
8 *Die germanische Welt* [El mundo germánico], ed. Lasson, Leipzig, 1920, pp. 762 y s.
9 IX, 331.

está en relación. La libertad griega se hallaba condicionada por los esclavos; la cristiana, en cambio, es infinita e incondicionada.

La historia del cristianismo constituye el despliegue del "poder infinito de la libre decisión",[10] en la cual ésta llega a su pleno desarrollo. Dicha historia se extiende desde la admisión de la fe cristiana por los pueblos germánicos, pasando por el dominio de la iglesia romano-católica, hasta la Reforma protestante, que por igual reconcilió a la Iglesia y el Estado, la conciencia moral y el derecho. Sólo Lutero confirió plena validez al hecho de que el hombre esté determinado por sí mismo a ser libre.[11] Las ulteriores consecuencias de la Reforma están en la Ilustración y, finalmente, en la Revolución Francesa. En efecto, la liberación de las conciencias individuales respecto de la autoridad universal del papa creó el supuesto sobre el cual la voluntad humana propia podía decidirse a erigir un Estado racional, cuyo principio estaba en la idea cristiana de libertad e igualdad. Mientras que para Lutero el contenido de la fe lo daba la revelación, el espíritu europeo, en cambio, por mediación de Rousseau, se dio a sí mismo el contenido de su voluntad en la Revolución Francesa.

En este último grado de la historia del espíritu europeo se produjo finalmente la "pura voluntad libre", que se quiere a sí misma y sabe qué quiere. De ese modo, por primera vez el hombre se puso "a la cabeza", y el acontecer del mundo se identificó con el pensamiento de la filosofía. La filosofía de la historia, cuyo principio es el "progreso de la conciencia de la libertad", se cierra con dicho suceso. *La llamada secularización del cristianismo originario* –de su espíritu y libertad– *no significa, pues, para Hegel, una condenable decadencia de su sentido primitivo, sino, por el contrario, la verdadera explicación de ese origen, a través de su realización positiva.*[12] Y como la historia del mundo cristiano es un movimiento de progreso que sobrepasa a la antigüedad, al mismo tiempo será la verdadera realización de los "anhelos" del mundo antiguo. El mundo grecorromano está "superado" en el cristiano-germánico, y por eso el concepto ontológico fundamental de Hegel se determina de doble manera: como Logos *griego* y como Logos *cristiano*. En cambio, estuvo totalmente fuera de su sentido histórico concreto la voluntad de volver a escindir el vínculo entre el mundo antiguo y el cristianismo, y retornar a un origen abstracto, que partiera "o" de Grecia "o" del cristianismo.[13]

10 *Ibid.*, pp. 332, 346.
11 *Ibid.*, p. 418.
12 Cf. L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie…* [Historia evolutiva de la filosofía alemana más reciente], Berlín, 1843, pp. 304 y s.: "la meta de la historia (hegeliana) es la mundanización del cristianismo".
13 IX, p. 342.

El fundamento último para la construcción histórico-final de Hegel reside en su valoración absoluta del cristianismo, según cuya fe escatológica el fin y la plenitud de los tiempos apareció en Cristo. Puesto que Hegel ponía la esperanza cristiana del fin del mundo en el acontecer del mundo, y lo absoluto de la fe cristiana en la razón de la historia, al entender el gran acontecimiento último de la historia del mundo y del espíritu como la consumación del comienzo, Hegel no hacía otra cosa que ser consecuente. De hecho, la historia del "concepto" se cierra con Hegel, en tanto concibe la historia entera, recordándola "hasta aquí" y "desde aquí", como una realización plena de los tiempos. La circunstancia de que el acontecer empírico –que carece de principio y, por eso, de épocas– siga un curso sin comienzo ni fin no contradice lo anterior.

En esa conciencia histórica de la filosofía hegeliana no sólo se formaron sus discípulos y sucesores, sino también sus contrincantes. Incluso Burckhardt pensaba en el ámbito de la imagen histórica de Hegel, al limitarse conscientemente al mundo antiguo y cristiano, aunque supiese que el espíritu de la antigüedad ya no era el nuestro y que el afán moderno de lucro y de poder pugnaba por una interpretación de la vida independiente del cristianismo. A pesar de esa concepción y de su oposición a la construcción "racional" del mundo de Hegel, Burckhardt confirmaba la concepción histórico-final de aquél. El motivo último de las reflexiones de Burckhardt sobre la historia de Europa estaba en el conocimiento de que la "vieja Europa" se encaminaba al fin.

2. LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-FINAL DE LAS FORMAS ABSOLUTAS DEL ESPÍRITU

a. Arte y religión

El principio de la consumación también domina la construcción de las tres formas absolutas del espíritu: el arte, la religión y la filosofía. En el dominio del arte, a las tres épocas de la historia universal corresponden las formas artísticas simbólicas, clásicas y cristiano-románticas.

Puesto que todo modo de intuir el mundo es "hijo de su tiempo", la verdadera seriedad del arte griego y del cristiano ha pasado. Tal fin del arte no constituye desdicha casual alguna: ella no lo asalta desde fuera, por necesidad de la época y de su sentido prosaico, sino que "el efecto y el progreso del arte mismo" se debe a que cuando "todo se ha exteriorizado" y ya no queda nada de interior y de oscuro que pugne por configurarse, el

arte se ha consumado. De ese modo, se desvanece el interés absoluto por el mismo:

> Ahora bien: si el arte ha revelado desde todos los aspectos las concepciones esenciales del mundo que se hallaban en su propio concepto, tanto como el ámbito concreto que pertenecía a esas concepciones, se desprenderá de ese contenido, siempre determinado para un pueblo en particular y para una época en particular, y la verdadera necesidad de volverlo a admitir sólo surgirá por la necesidad de dirigirse *contra* los contenidos hasta entonces vigentes, tal como, por ejemplo, en Grecia, Aristófanes se levantó contra sus contemporáneos y Luciano contra todo el pasado griego, y en Italia y España, en el ocaso de la Edad Media, Ariosto y Cervantes se volvieron contra la caballería.[14]

Pero en nuestra época, la cultura de la reflexión ha hecho completa *tabula rasa* con las formas sustanciales del arte.[15] "Aunque encontremos excelentes las imágenes griegas de los dioses y consideremos a Dios Padre, a Cristo y a María como expuestos de modo digno y acabado, eso en nada nos ayudará: ya no doblamos nuestras rodillas."[16] En nuestra época no pueden aparecer ni Homero ni Sófocles, ni Dante ni Shakespeare: "Lo que ha sido tan grandiosamente cantado y lo que se ha expresado tan libremente, ya ha sido expresado: son materias, modos de intuir y de concebir que ya fueron cantados. Sólo el presente es fresco; lo demás, marchito y mortecino".[17]

Pero no sólo perdieron interés los contenidos determinados del arte, sino que sus formas en general dejaron de ser una suprema necesidad del espíritu. El arte ya no rige para nosotros como el modo más alto de llevar la verdad a la existencia.[18] Tampoco sirve para nada la voluntad de volver a apropiarnos concepciones del mundo que pertenecen al pasado y volvernos, por ejemplo, católicos, como ha sucedido con muchos románticos que quisieron "afianzarse" en el catolicismo con el fin de fijar desde afuera su ánimo oscilante. "El artista no sólo debe tener necesidad de llegar a la pureza del

14 x/2, 2a ed., pp. 231 y s.; x/3, pp. 579 y s.; para este punto cf. B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari, 1935, pp. 147 y ss.

15 *Ibid.*, p. 232; cf. Goethe, *Gespräche* [Conversaciones], I, 409.

16 x/1, 2a ed., p. 132; cf. x/2, p. 230; véase, además, B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* [La teoría hegeliana de la religión y del arte], *op. cit.*, pp. 222 y ss.; *Die Auflösung der Religion in der Kunst* [La disolución de la religión en el arte].

17 x/2, 236.

18 x/1, 13 y ss., 132; cf. *Phänomenologie*, ed. Lasson, Leipzig, 1907, pp. 483 y s.

ánimo y no sólo debe tener que cuidarse de su propia salud espiritual: su alma grande y libre tiene que saber desde el comienzo [...] qué es, y ha de estar segura de sí misma y afirmarse en sí misma." En particular, el artista actual necesita un libre despliegue del espíritu, en el que toda

> superstición y creencia limitadas a formas determinadas de la intuición y de la exposición se refieren por decadencia a meros aspectos y motivos, de los cuales, al sobrepasarlos, se adueña el espíritu libre. Éste no ve en ellos ninguna condición, consagrada en sí y por sí, de los propios [...] modos de crear, y sólo les da valor por el contenido superior que se les atribuye al recrearlos de modo adecuado.[19]

En este trascenderse del arte por encima de sí mismo hay también un volverse del hombre hacia sí mismo; por eso el arte se despoja de toda limitación fijada en contenidos y formas determinados y alcanza su pleno fin. En el sentido de esa plenitud, Hegel interpreta el humor de la poesía de Jean Paul y la humanidad universal de Goethe, es decir, la libertad cósmica de este último frente a los cambiantes contenidos de un obrar momentáneo, y el carácter de confesión, propio de su producción literaria, cuyo santo es simplemente "Humanus":

> Con ello, el artista saca de sí mismo su propio contenido, y el espíritu humano, que contempla, reflexiona y expresa la infinitud de sus sentimientos y situaciones, se determina realmente a sí mismo, y nada de lo que puede haber de viviente en el pecho del hombre le será ya ajeno.[20]

Todo cuanto pueda ser familiar al hombre es objeto posible de un arte que, como éste, ha llegado a ser plenamente libre.

También la forma de la *religión* se aproxima al fin. La forma de su conciencia íntima sobrepasa, por cierto, a la conciencia sensible del arte; pero tampoco es la manera suprema por la cual el espíritu se hallaría en un medio que le sería familiar. Al término de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*,[21] Hegel plantea el problema de la situación empírica de la reli-

19 x/2, 233 y ss.

20 x/2, 235, 239 y s.; cf. Goethe, *Gespräche*, II, 51; III, 106, 493.

21 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lecciones sobre filosofía de la religión*], ed. Lasson, Leipzig, 1929, III, 229 y ss. Esta observación final pesimista está fechada el 25 de agosto de 1821 y por tanto es aproximadamente de la misma época que la carta a Yxkull (Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], p. 304), en la que se expresa abiertamente la misma conciencia de la época.

gión cristiana en la época contemporánea, e interpreta los "signos de la época". En efecto, "podría ocurrírsenos" comparar nuestra época con el fin del mundo romano, en que lo racional se había refugiado en las formas del bienestar y del derecho privados, porque no existía una universalidad de la vida religiosa y política. El individuo de tales épocas abandona lo universal tal como es para no cuidarse más que de sí mismo. Sólo resta la concepción moral del mundo, el querer y el opinar propios en cada caso, sin contenido objetivo. Tal como entonces se había realizado una época, en nuestros días también podría haber sucedido lo mismo, y la justificación de la fe por el concepto se volvería entonces necesaria, porque las formas anteriores de la religión ya no tendrían vigencia. Podríamos preguntar: "¿qué tenemos todavía por verdadero, dentro de este contenido de la fe cristiana?". La clase de los eclesiásticos, cuya tarea es la de preservar la religión, ha decaído al pretender razonar y explicar la doctrina cristiana por motivos morales y mediante una historia externa. Pero si se trata la verdad del cristianismo de modo subjetivo e histórico, "todo se acaba" para dicha verdad. "La sal se vuelve sosa" y sólo resta una "ilustración" escéptica y la orgullosa esterilidad de los eruditos, que con tales reflexiones no sirven al pueblo ni lo educan. Así, pues, el cristianismo parece estar en decadencia; pero eso significaría concluir con una "disonancia".

Hegel no se aviene a ese conocimiento del puesto histórico del cristianismo, de modo que habla de la decadencia como de un "acontecimiento contingente" que sólo concierne al aspecto externo del mundo, del cual excluye la reconciliación esencial. Cómo "el presente temporal" encontraría la salida es algo que debe dejarse a cargo de ese presente mismo; para la filosofía, la disonancia carece de significación, pues ella establece un reino eterno de Dios, y el Espíritu Santo sigue viviendo en la comunidad de la filosofía que, en lugar de la clase sacerdotal, administra ahora la verdad.

Así como en el arte, también en la religión irrumpe la reflexión crítica, es decir, un pensar que no debe detenerse, sino cumplirse, porque es el "juez absoluto", ante el cual ha de someterse la verdad de la religión. Tal como el arte se convertía en *ciencia* del arte, la religión se vuelve *filosofía* de la religión, una vez que el espíritu pensante sobrepasa los grados de la fe inmediata y del mero entendimiento ilustrado.[22] La "superación" de la religión por la filosofía de la religión es, al mismo tiempo, un "refugio" de la religión en la filosofía. Al darles existencia conceptual a los sentimientos y a

22 X/1, 129 y ss.; cf. Marx, *op. cit.*, III, 165.

las representaciones religiosas, aquel pensar racional debe reconocerse como la forma más pura del espíritu que se conoce a sí mismo. La ciencia del saber absoluto se convierte en verdadero "culto espiritual".

> De ese modo, los dos aspectos del arte y de la religión se reúnen en la filosofía: la *objetividad* del arte, que ahora pierde su carácter sensible y externo, permutada, como está, en la forma suprema de lo objetivo, es decir, en la forma del *pensar*; y la *subjetividad* de la religión se purifica, alcanzando la subjetividad propia del *pensar*. En efecto, éste, por una parte, constituye la subjetividad más íntima y peculiar; y el pensamiento verdadero, la Idea, al mismo tiempo, y por otra parte, es la universalidad más real y más objetiva, que únicamente en el pensar puede aprehenderse a sí misma en su propia forma.[23]

b. Filosofía

La filosofía también se encuentra en el término de una consumación. Tanto al final como al comienzo de las *Lecciones de historia de la filosofía*, Hegel proyectó su propio punto de partida acerca de la consumación filosófica y cerró así el reino del pensamiento. De acuerdo con la periodización de la historia de la filosofía propuesta por él, su propio sistema se halla al final de la tercera época. La primera se extiende desde Tales a Proclo, y abarca el comienzo y la decadencia del mundo antiguo. En su punto más alto y concluso, en Proclo, acontece la reconciliación antigua de lo finito con lo infinito, del mundo terrenal con el divino. La segunda época se extiende desde el comienzo de la medición cristiana del tiempo hasta la Reforma. En ella vuelve a acontecer, en un grado superior, la misma reconciliación de lo terrenal y de lo divino, que finalmente se consumó en la tercera época en la filosofía cristiana, que va de Descartes a Hegel, por obra del último.[24] Los sistemas filosóficos de esta postrera época producen conceptualmente, es decir, en el pensar, la reconciliación que antes sólo había sido objeto de fe.[25] En un principio, todas ellas no son otra cosa que maneras, más o menos completas, de conciliación; la conclusión de las mismas se halla en el sistema absoluto de Hegel, pues aquí el espíritu absoluto y cristiano se concibe en su elemento, es decir, en una realidad que es la suya. De tal suerte, el mundo real se vuelve "espiritual" en sentido cristiano.

23 x/1, 134.
24 xv, 253 y ss. (nueva edición, 1938, pp. 251 y s.).
25 xv, 294.

De acuerdo con esa construcción de las épocas, la historia hegeliana del espíritu no se cierra provisionalmente en algún lugar arbitrario: antes bien, queda definitiva y conscientemente "cerrada".[26] Debido a ese fundamento histórico, su forma lógica no es la del juicio, sino la de un "cierre conclusivo" (*Schluss*) o la de un nexo silogístico del principio con el fin. Tal cierre y conclusión (*Beschluss*) de la historia de la filosofía no es lo mismo que la clausura (*Schluss*) de la *Fenomenología*, la *Lógica* y la *Enciclopedia*; es decir, no se trata de un contingente haber llegado hasta allí, sino de un estar en la "meta", y por eso mismo de un haber llegado al "*resultado*". Como Proclo, también Hegel ha cerrado conclusivamente el mundo del Logos *cristiano* en la absoluta totalidad de la Idea organizada de manera concreta, con lo cual cerró la totalidad de las tres épocas. Con relación a Proclo, advierte que la conciliación de todos los sistemas dentro de un sistema total que los abarca, sobrepasándolos, no es un mero eclecticismo, sino un "profundo conocimiento de la Idea", tal como ella tiene que ingresar "de tiempo en tiempo", es decir, en el intervalo entre las épocas.[27] En Proclo el espíritu universal se halla en la grandiosa "revolución" que precede a la "quiebra" absoluta, es decir, ante la irrupción del cristianismo en el mundo pagano. La divinidad de lo real todavía era para Proclo un ideal abstracto, anterior a la realidad terrenal que alcanzó con la individualidad determinada de Cristo, entendido como Hombre-Dios. Con semejante hecho se cumplió el anhelo del mundo antiguo, y la preocupación del mundo por reconciliarse con el espíritu se trasladó desde esa época al mundo cristiano-germánico. En una carta a Creuzer,[28] Hegel escribe acerca del "gigantesco paso", cuyo mérito fue principalmente de Proclo, y que constituyó la verdadera crisis del tránsito de la filosofía antigua al cristianismo. Precisamente "ahora" se trataba de "volver" a dar un paso semejante. Por eso nada le parecía tan oportuno para la época como la nueva edición de Proclo, realizada por Creuzer.[29]

Pero, ¿qué resulta de todo esto para la consumación hegeliana de la filosofía cristiana? Manifiestamente lo siguiente: que ella es el *último paso, anterior a un gran cambio y a una ruptura con el cristianismo*. En efecto, la consumación hegeliana de la filosofía antigua y cristiana es la misma que se había producido en Proclo: una *reconciliación de lo corrompido*. Su más alta afirmación coincide con el comienzo de una decadencia, de una época en que "todo está conmovido por la disolución y la aspiración a algo

26 xv, 690. Cf. Rosenzweig, *op. cit.*, parte i, pp. 9 y ss.
27 xv, 34, 95 y s.
28 *Briefe*, ii, 52.
29 Cf. Feuerbach, *Grundsätze* [Principios], § 29; L. Michelet, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* [Hegel, el incontestado filósofo universal], Leipzig, 1870, p. 2.

nuevo".[30] La filosofía alejandrina fue el último florecimiento del imperio romano decadente, y no otra cosa ha sucedido en los siglos xv y xvi –en la terminación de la segunda época– cuando la vida germánica de la Edad Media adoptó otra forma:

> La filosofía comienza con la decadencia de un mundo real; cuando ella surge […], pintando con colores pálidos, la frescura de la juventud y de la vitalidad ya están lejos; y su reconciliación no es la reconciliación con la *realidad, sino con el mundo ideal*. Los filósofos griegos habían abandonado las ocupaciones de Estado: eran ociosos, como el pueblo los llamaba, y se refugiaban en el mundo del pensar. Es ésta una determinación esencial, conservada por la misma historia de la filosofía.[31]

También la filosofía política de Hegel pinta con colores pálidos y no quiere rejuvenecer el mundo ya "acabado", sino sólo conocerlo. Como tal conocimiento, ella quiere ser un reconocimiento, una reconciliación con lo "que es". Ahora bien, el pensamiento es algo por entero interiorizado en la subjetividad y simultáneamente abarca, como Idea organizada, el universo, entendido como mundo que ha llegado a ser "inteligente", translúcido y transparente. La "objetividad" toda, ya existente, se ha identificado con su "autogeneración": "Parece que, para el espíritu cósmico, ahora ha llegado el momento de separar de sí todo ser extraño y objetivo, para poder captarse, finalmente, como espíritu absoluto y engendrar desde sí mismo lo que se le opone, para mantenerlo, con calma, en su poder".[32] En esta unidad de objetividad y actividad espontánea se cierra el sentido cumplido y completo de la "nueva" época. Sobre la base de esa intención histórico-final, debe entenderse todo el *pathos* y la importancia que se encuentra en la conclusión hegeliana de la historia de la filosofía:

> Ahora bien: hasta aquí ha llegado el espíritu cósmico. La última filosofía constituye el resultado de todas las anteriores; nada se ha perdido: todos los principios se conservan. Esta Idea concreta es el resultado de los esfuerzos del espíritu a través de casi dos mil quinientos años (Tales nació en el año 640 antes de Cristo), de su trabajo más serio por hacerse objetivo a sí mismo y por conocerse: *Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem*.

30 xiii, 67.
31 xiii, 86 y ss. (cursivas del autor).
32 xv, 689; cf. x/1, 124.

La doble significación de la consumación de Hegel, entendida como realización plena y como finiquitación, se manifiesta en la modificación del virgiliano *romanan condere gentem*[33] en un *se ipsam cognoscere mentem*. Tal transformación quiere decir lo siguiente: para fundar el imperio romano se necesitó entonces del mismo esfuerzo que se necesita ahora para cimentar el imperio espiritual. En realidad, la historia del Logos cristiano finalizó en el momento en que Hegel, con la "valentía del conocimiento", remató una época de dos siglos y medio. Lo que él mismo dijera del arte, o sea que éste había perdido el interés absoluto tan pronto como "todo estaba exteriorizado" y que sus sucesores estaban obligados a levantarse contra todo lo pretérito, rige, en virtud de su consumación, para la filosofía que él cerraba: un mundo entero de lenguaje, de conceptos y de cultura finalizaba con la historia del espíritu de Hegel. Con este fin comienza nuestra peculiarísima "historia del espíritu" –como un *lucus a non lucendo*–.

Hegel no expresó de modo directo, sino mediato, el sentido histórico-final de la consumación producida por él. Así lo manifiesta al decir que piensa desde la "vejez del espíritu": su visión retrospectiva y rememorativa se refiere a lo que ha sido, y al mismo tiempo, con mirada cuestionante y anticipadora, abarca un posible nuevo mundo del espíritu, de cuyo saber prescinde conscientemente. Escasas referencias a América que, desde comienzos del siglo, regía como siendo la tierra futura de la libertad, conciben concretamente la posibilidad de que el espíritu cósmico pueda haber abandonado a Europa:

> América es, pues, la tierra del futuro, en la cual se debe manifestar, en lo porvenir […] algo de importancia histórico-universal; es la tierra soñada por todos aquellos que se aburren en el museo histórico de la vieja Europa. Napoleón pudo decir: *cette vieille Europe m'ennui*. Pero lo que hasta ahora ocurre en América sólo es el reflejo del viejo mundo y la expresión de una vitalidad ajena: como tierra del futuro por ahora en nada nos concierne.

De modo semejante concluye Hegel, al referirse a la significación futura del mundo eslavo, que él entendía como "intermediario" en la lucha entre una Europa cristiana y Asia, con la siguiente proposición: excluía de su tratamiento la masa eslava, porque hasta entonces ella no había entrado, como factor autónomo, en la serie de las configuraciones de la razón. "¡Qué nos

33 *Eneida*, I, 33.

importa si después ocurriera algo semejante!”[34] En una carta a su discípulo, el barón Boris von Yxküll, cuyo contenido nos fuera transmitido por Rosenkranz, Hegel se expresa con menos reservas.[35] Europa, dice en ese lugar, se ha convertido en una especie de jaula, en la que sólo parecen moverse con libertad dos clases de hombres: los humillados y quienes en ella se han procurado un lugar donde no poder obrar ni en pro ni en contra del alambrado. Pero cuando las cosas están de tal modo que ya no se pueden aliar con su condición externa, lo más ventajoso está en retirarse a una buena vida epicúrea y atenerse a uno mismo, en tanto persona privada –posición que, por cierto, es la de un contemplador, aunque sin embargo sea de gran eficacia–. A semejante jaula europea Hegel le opone el futuro de Rusia. Los demás estados modernos ya han alcanzado, aparentemente, el fin de su desarrollo y quizá hayan traspasado ya el punto culminante del mismo, por lo cual su condición se volvió estática; Rusia, en cambio, lleva implícita una “formidable posibilidad de desarrollar su naturaleza intensiva”.[36] Es en extremo increíble que Hegel, como Rosenkranz lo interpreta, sólo hubiese bromeado con esas expresiones, para complacer al amigo ruso. Antes bien, con esta carta anticipó el estado de ánimo del futuro, después de que, en la *Filosofía del derecho*, lo hubiera pintado con “colores pálidos”.

Diez años más tarde –después de la revolución de julio–, su reconciliación con lo que es se vio conmovida por nuevas escisiones y fue cuestionada por un “anhelo de novedad carente de fin”: contra eso se sentía impotente, mientras que sus discípulos más próximos trasladaron el ataque desde el terreno de la realidad política al de su filosofía. Un grave desacuerdo universitario, de carácter político, con E. Gans –el ulterior editor de la *Filosofía de la historia* y de la *Filosofía del derecho* de Hegel, cuya interpretación liberal del derecho constituye el camino que más tarde conduciría a Ruge, Marx y Lassalle– amargó los últimos meses de su vida.[37]

34 *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*], ed. Lasson, pp. 200 y 779; cf. A. Ruge, *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], IV, 72 y 84. Fichte ya había pensado en emigrar a América (carta del 28 de mayo de 1807, dirigida a su mujer).

35 Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844, pp 304 y s.; Prutz, *Historischem Taschenbuch* [Agenda histórica], 1843; cf. D. Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven* [Hegel entre los eslavos], *op. cit.*, p. 148.

36 Cf. Napoleón, *Mémorial de Saint-Hélène*, anotación del 6 de noviembre de 1816; A. de Tocqueville, *La democracia en América*, final de la primera parte; Heine, *Lutezia*, IX.

37 Cf. para este punto las exposiciones de A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, IV, 431 y ss., y de K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* [Historia de la filosofía moderna], VII, 200; cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 256.

Pero ya en la propia conciencia histórica de Hegel se hallaba contenida y prevista la *posibilidad* del avance de nuevas disensiones. En efecto, el saber filosófico de lo sustancial de la época acontece, por cierto, dentro del espíritu del tiempo a que dicho saber pertenece y, por tanto, sólo lo sobrepasará "formalmente", es decir, como saber objetivo. Pero, al mismo tiempo, con ese saber ulterior y destacador se pone la diferencia que lleva a un desarrollo posterior: la diferencia "entre el saber y lo que es". De este punto se desprende la posibilidad y la necesidad del avance de nuevas desavenencias, tanto en la filosofía como en la realidad. "Luego, la diferencia formal también es real y efectiva. Semejante saber produce una nueva forma de desarrollo."[38]

Por su forma libre, el saber revoluciona el contenido sustancial. La filosofía que se consuma genera el lugar del nacimiento del espíritu, que más tarde tenderá hacia una configuración real y nueva.[39] Y de hecho, la conclusión hegeliana de la historia del saber constituyó el lugar de origen, desde el cual nació el acontecer espiritual y político del siglo XIX. Pocos años después de su muerte, al final de la *Historia de la religión y de la filosofía en Alemani*a (1834), Heine trató de abrirles los ojos a los franceses, a fin de que viesen la concreta revolución que podía producirse a partir de la Reforma y de la filosofía alemana:

> Me parece que un pueblo metódico, tal como el nuestro, tenía que comenzar por la Reforma, para ocuparse después de la filosofía, y sólo con posterioridad a la consumación de ésta podría pasar a la revolución política. Este orden lo encuentro por completo racional. Las cabezas que la filosofía utilizó para meditar, la revolución puede cortarlas más tarde, con fines cualesquiera. En cambio, la filosofía nunca más hubiese podido emplear las cabezas cortadas por la revolución, si ésta la hubiera precedido. Mas, no temáis, republicanos alemanes: la revolución alemana no estallará con mayor dulzura y suavidad, por el hecho de estar antecedida por la crítica de Kant, por el idealismo trascendental de Fichte y por la filosofía de la naturaleza. Mediante esas doctrinas, se desarrollaron fuerzas revolucionarias que sólo aguardan el día propicio para pro-

38 XIII, 70 y 118; cf. XIV, 276 y s.; *Briefe*, I, 194: "cada día es mayor mi convencimiento de que el trabajo teórico produce más en el mundo que la labor práctica: si se revolucionara el reino de las ideas, las consecuencias de ese acto se mostrarían en la realidad".

39 En un sentido expresamente progresivo y revolucionario, B. Bauer interpretó este pasaje como una crítica de lo subsistente (*Die Posaune des Jüngsten Gerichts…* [La trompeta del juicio universal], *op. cit.*, pp. 79 y s.); de modo más moderado, en la discusión de un escrito de Cieszkowski, Michelet dedujo del principio de Hegel la futura configuración de la praxis histórica. (W. Kühne, *Cieszkowski*, *op. cit.*, p. 64.)

rrumpir y llenar el mundo de espanto y admiración. Aparecerán kantianos –que ya en el mundo de los fenómenos desdeñaban cualquier compasión– y despiadadamente, con espada y hacha, revolverán el suelo de nuestra vida europea hasta extirpar de él las últimas raíces del pretérito. Entrarán en escena fichteanos armados que, con el fanatismo de su voluntad, no estarán refrenados por el temor ni por el egoísmo [...]; incluso, semejantes idealistas trascendentales serán, en una revolución social, más inflexibles que los primeros cristianos, puesto que éstos soportaban el martirio terrenal para alcanzar la bienaventuranza del cielo, mientras que el idealista trascendental considera que el martirio mismo es vana apariencia y, atrincherado en el propio pensamiento, será inalcanzable. Sin embargo, los filósofos de la naturaleza se mostrarán como los más espantosos de todos, en caso de intervenir activamente en una revolución alemana; ellos se identificarán con la obra de la destrucción misma. En efecto, si la mano del kantiano repentinamente se cierra con fuerza y seguridad, porque su corazón no está movido por ningún respeto hacia lo tradicional; si la valentía colma al fichteano, no obstante el peligro, porque para él éste no existe en la realidad, el filósofo de la naturaleza, en cambio, será terrible, porque se supeditará a la violencia originaria de la naturaleza y podrá evocar las fuerzas demoníacas del viejo panteísmo germánico; por eso, tan pronto como se le despierte el placer del combate, propio de los antiguos alemanes, no combatirá para aniquilar ni para vencer, sino meramente por combatir. El cristianismo –y éste es su más bello servicio– en cierto modo ha apaciguado aquel brutal placer germánico de lucha; sin embargo, no lo pudo destruir, y si alguna vez se rompiese el talismán domesticador –la cruz– volverá a crepitar la [...] absurda saña del guerrero furibundo, sobre el cual los poetas nórdicos tanto han cantado y dicho. Ese talismán está apolillado, y llegará el día en que se romperá miserablemente [...]. Os aconsejo, franceses: manteneos muy calmos y, sobre todo, cuidaos mucho de aplaudir. Fácilmente nosotros podríamos entender ese gesto erróneamente, y con nuestra índole descortés, os quitaríamos bruscamente la paz [...]. Pienso bien de vosotros, y por eso os digo la amarga verdad. Tenéis que temer más de una Alemania liberada que de la Santa Alianza entera, con todos los croatas y cosacos incluidos [...]. Jamás he podido entender de qué se os acusa. Cierta vez, en una cervecería de Gotinga, un joven alemán chapado a la antigua dijo que había que vengarse de los franceses por Conrado von Stauffen, que ellos habían decapitado en Nápoles. Por cierto que vosotros habréis olvidado ese episodio desde hace mucho tiempo. Pero nosotros no olvidamos nada. Ya veis que si tuviésemos placer en

> provocaros, no nos faltarían razones atinadas. En todo caso, os aconsejo estar alerta. En Alemania puede suceder cualquier cosa, y será lo mismo que alcance el poder el príncipe heredero de Prusia o el doctor Wirth. Manteneos siempre preparados [...]. Yo pienso bien de vosotros y, en verdad, me espanto cuando oigo a jóvenes que aconsejan a vuestros ministros desarmar a Francia. Puesto que, no obstante vuestro romanticismo actual, sois clásicos natos, conoceréis el Olimpo. Entre los dioses y las diosas desnudos está vuestra divinidad que, a pesar de hallarse rodeada de alegrías y pasatiempos, siempre lleva una coraza y mantiene el yelmo en la cabeza y la lanza en la mano. Es la diosa de la sabiduría.

La revolución alemana anunciada por Heine no estalló entonces; pero todo cuanto aconteció por obra de los discípulos de Hegel sigue teniendo vigencia hoy. Una década después de la excitante advertencia de Heine aparecieron, en uno y el mismo año de 1843, los siguientes escritos revolucionarios: de Feuerbach, *Principios de la filosofía del futuro*; de Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*; de B. Bauer, *El cristianismo descubierto*, y de Kierkegaard, *La alternativa*. Con la excepción de Proudhon, fueron discípulos o adversarios de Hegel quienes pusieron su teoría en práctica. A través de ellos se manifestó el hecho de que la teología filosófica de Hegel constituía realmente un fin, y que había una crisis en la historia del espíritu y de la vieja cultura europea. En lugar de la mediación de Hegel, entró la voluntad de una decisión que volvería a separar lo que aquél había conciliado: la antigüedad y el cristianismo, Dios y el mundo, la interioridad y la exterioridad, la esencia y la existencia. Pero también, por otra parte, sólo una composición tan acabada como la de Hegel podía volver a disolverse completamente en sus partes. La penetración crítica de los hegelianos de izquierda tomaba su criterio de mediación histórica en el carácter decisivo de la reconciliación de Hegel. La expresión más palpable de esta última se encuentra en la filosofía del Estado y de la religión, a cuya destrucción apuntaron los esfuerzos de sus discípulos, porque a ellos les interesaba el Estado "real" y el cristianismo "real".

3. LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA DE LA FILOSOFÍA CON EL ESTADO Y CON LA RELIGIÓN CRISTIANA

La *Filosofía del derecho* de Hegel, que apareció simultáneamente con el primer curso sobre filosofía de la religión, constituye la ejecución concreta de

una tendencia de principio hacia la reconciliación de la filosofía con la realidad en general: en tanto filosofía del Estado, con la realidad política; como filosofía de la religión, con la religión cristiana. En ambos dominios, Hegel no sólo se reconcilió *con* la realidad, sino también *en* ella, aunque "dentro del concepto". Desde el punto de vista culminante de su actividad, concibió el mundo real como "adecuado" al mundo del espíritu y, por otra parte, el Estado prusiano protestante se apropió de la filosofía en la persona de Hegel.[40] En el prólogo a la *Filosofía del derecho*, Hegel aclara, de modo expresamente polémico "el puesto de la filosofía en la realidad". Aquí reside el punto problemático, en el que Marx y Kierkegaard introducirían sus propias tesis, según las cuales la filosofía debía ser realizada. En Marx, la teoría filosófica se convirtió en "inteligencia del proletariado"; en Kierkegaard, el pensar puro se transformó en "pensar existente", por cuanto la realidad efectiva no parece ser racional ni cristiana.

La filosofía jurídica de Hegel se volvió contra la opinión de que en la realidad jamás se daría un Estado racional –como si el verdadero Estado fuese un mero "ideal" o un "postulado"–.[41] La filosofía verdadera es algo así como un "sondeo en lo racional" y, justamente por eso, será una aprehensión de "lo actual y de lo real"; pero, sin embargo, no se trata de la simple postulación de algo trascendente, de algún Estado ideal que sólo debería ser, sin llegar a ser jamás de modo concreto. Concibió el Estado prusiano actual, es decir el de 1821, como una realidad en el sentido definido de la *Lógica*, o sea, como la unidad inmediatizada de la esencia interna, y la existencia externa, como una realidad en sentido "enfático" de la palabra.[42] Luego, en esta lograda "madurez de la realidad" –que, por tanto, también estaba madura para la decadencia– el pensamiento ya no se opone críticamente a la realidad, sino que se le "enfrenta", como un ideal reconciliado con lo real.[43] La razón consciente de sí misma –la filosofía del Estado– y la razón entendida como realidad concretamente existente –como Estado real– se concilian entre sí y, "en la profundidad" del espíritu sustancial de la época, son una y la misma cosa.[44] Pero lo que se halla "entre" la razón, concebida como espíritu autoconsciente,

40 Véase el discurso inaugural pronunciado por Hegel en Berlín, *Enc.*, ed. Lasson, p. LXXII. Rosenkranz ofrece un interesante tratamiento en "Das historisch-statistische Verhältnis der Philosophie in Preussen und Deutschland" [La relación histórico-estadística de la filosofía en Prusia y Alemania], *Neue Studien*, II, Leipzig, 1875, pp. 186 y ss.

41 VIII2, 7 y ss.; XIV, 274 y ss.

42 *Logik*, ed. Lasson, II, 156; *Enc.*, § 6.

43 VIII (2ª ed.), 20.

44 Cf. en cambio Marx, I/1, 612 y s.

y la realidad concretamente existente, lo que todavía separa a aquélla de ésta y se resiste a la reconciliación, Hegel lo explica tan apodíctica como indeterminadamente, diciendo que es "la traba de algo abstracto que todavía no se ha liberado en el concepto".[45] Sortea ese *hiatus irrationalis* por la aclaración del concepto de realidad racional, efectuada mediante la diferenciación de la "apariencia" y la "esencia", de la "abigarrada corteza" y del "pulso interior"[46] de la existencia externa contingente y la realidad interna necesaria. La exclusión hegeliana de la existencia "casual" y "contingente" del interés de la filosofía, entendida como conocimiento de la realidad, se vuelve, sin embargo, contra él mismo cuando se le reprocha su "acomodación" a lo que subsiste en estado de pasaje. Semejante adaptación de la realidad efectiva se encubre por el concepto hegeliano de "lo que es" porque lo "que es" afecta por igual a lo sólo subsistente y a lo verdaderamente real.

Para la comprensión del principio de Hegel, más importante que la filosofía del Estado es la *Filosofía de la religión*. Ella no constituye una parte separable del sistema entero, sino que es su punto de gravedad espiritual. La filosofía de Hegel es "sabiduría del mundo"[47] y "conocimiento de Dios"[48] al mismo tiempo, pues su saber justifica la fe. Refiriéndose a sí mismo, dijo que estaba condenado por Dios a ser filósofo[49] y, para él, "el lenguaje del entusiasmo" era uno y el mismo que el del "concepto". La lectura de un periódico le parecía tan justificada como el conocimiento pormenorizado de la Biblia:

> La lectura del periódico a la mañana temprano es una especie de bendición matinal realista. Orientamos la propia conducta frente al mundo, sea basándonos en Dios o en lo que es el mundo. En ambos casos tenemos la misma seguridad: sabemos a qué atenernos.[50]

La verdadera filosofía ya es, ella misma, culto divino, aunque de "modo peculiar": la filosofía de la historia sirve a Dios como teodicea; la filosofía del Estado, como una concepción de lo divino en la Tierra; la lógica, como exposición de Dios en el elemento abstracto del pensar puro.

45 VIII (2ª ed.), 18 y s.
46 VIII (2ª ed.), 17 y XI, 200 y s.; *Enc.*, § 6; § 24, *Zus.*, 2; § 213, *Zus.*; § 445, *Zus.*
47 *Enc.*, § 552; IX, 440.
48 XI, 5 y 15; *Die Vernunft in der Geschichte* [*La razón en la historia*], *op. cit.*, pp. 18 y s.
49 *Briefe*, II, 377.
50 Rosenkranz, *Hegels Leben*, *op. cit.*, p. 543; cf. Hegel, *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], 1938, pp. 220 y s.

Para Hegel, la verdad filosófica del cristianismo consistía en el hecho de que Cristo había reconciliado la escisión entre lo humano y lo divino.[51] Los hombres pueden efectuar tal reconciliación sólo porque ella, en sí misma, ya aconteció en Cristo; pero también tiene que producirse a través de nosotros mismos y por nosotros mismos: de ese modo ella llegará a ser en-sí y para-sí la verdad que es.[52] Semejante unidad de la naturaleza divina y la naturaleza humana en general, que según Hegel es el objeto de la creencia en la encarnación de Dios, volvió a ser disuelta por completo tanto por Marx como por Kierkegaard. El decisivo ateísmo de Marx, su fe absoluta en el hombre como tal, en principio lo aleja más de Hegel que de Kierkegaard, cuya fe paradójica tenía por supuesto la diferencia entre Dios y el hombre. Para Marx el cristianismo es un "mundo al revés"; para Kierkegaard, un estar sin mundo "ante" Dios; para Hegel, en cambio, es ser *en* la verdad, sobre la base de la encarnación divina. Naturaleza humana y divina "en unidad": he aquí una expresión dura y gravosa; pero sólo si se la admite representativamente y no se la concibe de modo espiritual. En el "formidable contexto Hombre-Dios", el hombre llega a la certeza de que la debilidad finita de la naturaleza humana no es inconciliable con esa unidad.[53]

Vista como "condición", la reconciliación de lo terrenal con lo divino, constituye el "reino de Dios",[54] es decir, una realidad en la que Dios domina como espíritu único y absoluto. Producir en el pensamiento y metódicamente esa realidad fue la meta del joven Hegel,[55] y le parecía haberla alcanzado "finalmente" en su *Historia de la filosofía*. El "reino de Dios", propio de la filosofía de la religión, se identifica con el "reino intelectual" de la *Historia de la filosofía* y con el "reino del espíritu" de la *Fenomenología*. Por tanto, la filosofía, considerada en totalidad, consiste en la misma reconciliación con la realidad que la efectuada por el cristianismo a través de la encarnación divina y, entendida como reconciliación finalmente concebida, es una teología filosófica. Mediante esa reconciliación de la filosofía con la religión, a Hegel le parecía haber instaurado la "paz de Dios" de una manera racional.

51 XII, 228 y ss. *Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 529.

52 XII, 209, 228, 235; *Enc.*, § 482. Cf. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie…*, *op. cit.*, p. 304: Todas las esferas del espíritu, según Hegel, "sólo son los modos de acuerdo con los cuales Dios se hace y se ha hecho eternamente hombre".

53 XII, 238 y ss.; cf. en cambio Kierkegaard, IX, 73 y ss.

54 XII, 244; cf. la novela satírica de Kierkegaard acerca del "Reino de Dios", XII, 98.

55 *Briefe*, I, 13 y 18.

En tanto Hegel concibe el Estado y el cristianismo de una manera igualmente ontológica, a partir del espíritu entendido como lo Absoluto, *la religión* y *el Estado* se conforman entre sí. En cambio, discute su relación respecto de su diversidad y en vista de su unidad. Ésta reside en el contenido; la diversidad, en la distinta forma del contenido, que es uno y el mismo. Puesto que la naturaleza del Estado es "la voluntad divina en tanto actual" –puesto que es un espíritu que se despliega en la organización real de un mundo y dado que, por otra parte, la religión cristiana no tiene por contenido nada más que la verdad absoluta del espíritu– el Estado y la religión pueden y tienen que coincidir sobre la base del espíritu cristiano, aunque en la formación del mismo contenido se separen en Iglesia y Estado.[56] Una religión del mero "corazón" y de la "intimidad", que "polemice" contra las leyes y las instituciones del Estado y de la razón pensante o que se contente de modo pasivo con la mundanidad del Estado, no atestigua la fuerza, sino la debilidad de la certeza religiosa. "La verdadera fe es *despreocupada*", con indiferencia de que sea o no adecuada a la razón: esa creencia no se refiere a la razón ni tiene relación con ella.[57] La última es propia de "nuestra época" y podríamos preguntar si nace de una "verdadera necesidad" o de una "vanidad no satisfecha". La religión verdadera no tiene ninguna dirección negativa respecto del Estado vigente, sino que lo reconoce y confirma, tal como, por otra parte, el Estado reconoce "el control eclesiástico". Lo que en el concepto extremadamente polémico de la fe, en Kierkegaard, aparece como concesión reprobable, para Hegel era acuerdo esencial.[58] En la naturaleza de la cosa está el hecho de que el Estado cumpla con su deber: el de ayudar a la comunidad en sus fines religiosos y preservar la defensa de los mismos; incluso, en cuanto la religión es el factor que integra el Estado a las más profundas convicciones, debe exigir a todos los súbditos que se atengan a determinada comunidad eclesiástica. Por otra parte, a la que cada uno prefiera, pues el Estado no se puede pronunciar acerca del contenido, porque éste se refiere a lo íntimo de la representación. Un Estado desarrollado en su organización y, por eso mismo, fuerte, tanto más liberal podrá ser en su conducta: le será posible pasar por alto casos particulares y hasta tolerar comunidades (cuyo número, por cierto, se tendrá en cuenta) que no reconozcan religiosamente sus deberes direc-

56 *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 270; *Enc.*, § 552.

57 Rosenkranz, *Hegels Leben*, *op. cit.*, p. 557.

58 La polémica de Hegel se dirige contra Jacobi y Schleiermacher; pero también se aplica a Kierkegaard, quien transformó el "sentimiento" de Schleiermacher en "pasión" que se opone a la razón. Para el concepto polémico de Kierkegaard contra el cristianismo, véase ante todo XII, 29 y 47 y ss.

tos para con él.[59] La intelección filosófica debe reconocer que la Iglesia y el Estado se identifican por el contenido de la verdad, en el caso de que ambos se fundamenten en el espíritu. Dentro del principio cristiano del espíritu absolutamente libre, existe la absoluta posibilidad y necesidad de "que *el poder estatal* haga coincidir *la religión* y *los principios de la filosofía*; es decir, de que se produzca la reconciliación de la realidad en general con el espíritu, del Estado con la certeza moral religiosa, y también con el saber filosófico".[60] La filosofía hegeliana del espíritu objetivo concluye con la siguiente proposición: "La eticidad y la espiritualidad religiosa del Estado se garantizan mutuamente."

En cuanto Hegel concibe el cristianismo de modo absoluto y al mismo tiempo, históricamente, en conexión con el mundo y el Estado, él fue el último filósofo cristiano, anterior a la ruptura de la *filosofía* con el *cristianismo*. Dicha ruptura fue planteada y producida, desde dos lados opuestos, por Feuerbach y Kierkegaard. Según Feuerbach, siguiendo el interés de la filosofía tanto como el de la religión misma, se debe negar la mediación de la dogmática cristiana con la filosofía.[61] En efecto, cuando se considera el cristianismo en su realidad histórico-determinada, y no como "Idea" indeterminada, toda filosofía es necesariamente irreligiosa, porque ella investiga el mundo mediante la razón y niega el milagro.[62] En el mismo sentido, Ruge afirmaba que toda filosofía, desde Aristóteles, era "atea",[63] porque ella investiga y concibe la naturaleza y el hombre en general. Por otra parte, empero, tampoco el cristianismo puede querer ser un mero factor de la historia del mundo y un fenómeno humano. "La filosofía y el cristianismo jamás se pueden identificar": con esas palabras comienza una anotación del diario de: Kierkegaard. En efecto, si yo quiero atenerme a la esencia del cristianismo, la necesidad de la redención se tiene que extender al hombre entero y, por tanto, también a su saber. Es cierto que se puede pensar en una filosofía "según el cristianismo", cuando un hombre se hace cristiano; pero entonces la relación no concierne al vínculo de la filosofía con el cristianismo, sino a la del cristianismo con el conocimiento cris-

59 *Rechtsphilosophie*, § 270.

60 *Enc.*, § 552. Por conciencia religiosa Hegel entendía la conciencia moral protestante, que concebía como unidad de lo ético y lo religioso.

61 *Über Philosophie und Christentum, in Beziehung auf den der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit* [Acerca de la filosofía y el cristianismo, en relación con el reproche lanzado a la filosofía hegeliana de falta de cristiandad], 1839, I, 42 y ss.

62 *Ibid.*, 1839, II, 179 y ss.

63 *Briefe*, I, 269.

tiano: "es como si se quisiera sostener que la filosofía, ante el cristianismo o dentro de él, llegaría al resultado de que no sería posible resolver el enigma de la vida". Pero entonces, al llegar a la cumbre de su plenitud, la filosofía implicaría su decadencia –incluso, tampoco podría servir como tránsito al cristianismo, pues ella se tendría que atener a ese resultado negativo–.

> En general, reside *en este punto* un abismo abierto de par en par: el cristianismo establece que el conocimiento del hombre es defectuoso, sobre la base de los pecados, pero que se justifica en el cristianismo; el filósofo trata, justamente *qua* hombre, de dar cuenta de la relación entre Dios y el mundo; por eso, el resultado se puede reconocer como limitado, en cuanto el hombre es un ser limitado; pero al mismo tiempo como el más grande posible para el hombre *qua hombre*.[64]

Desde el punto de vista cristiano, el filósofo "o tiene que admitir el optimismo o desesperar", porque él, en cuanto filósofo, no conoce la redención por obra de Cristo.[65] En contraste con esta alternativa, Hegel divinizaba la razón de un modo aristotélico y determinaba lo divino a través de Cristo.

La reconciliación hegeliana de la razón con la fe y del cristianismo con el Estado, dentro del elemento de la filosofía, había finalizado alrededor de 1840. La ruptura histórico-temporal con la filosofía de Hegel fue, en Marx, una ruptura con la filosofía del Estado y en Kierkegaard con la filosofía de la religión: en ambos casos se rompió con la identificación del Estado, del cristianismo y de la filosofía. Feuerbach, aunque de diferente manera, cumplió semejante ruptura de un modo, tan decisivo como el de Marx y B. Bauer, y no en menor medida que el de Kierkegaard. Feuerbach, en efecto, redujo la esencia del cristianismo al hombre sensible; Marx a las contradicciones del mundo humano; Bauer explicó su nacimiento a partir de la decadencia del mundo romano y Kierkegaard la disminuyó –a expensas del Estado cristiano, de la Iglesia cristiana y de la teología, brevemente dicho, de toda su realidad histórico universal– convirtiéndola en la paradoja de un salto, decidido y desesperado, a la fe. Cualquiera sea aquello a lo que redujeron el cristianismo existente, juntos destruyeron el *mundo cristiano burgués* y con ello la teología filosófica de la reconciliación de Hegel. La realidad ya no se les apareció más a la luz de la liber-

64 *Tagebücher* [Diarios], ed. Ulrich, *op. cit.*, pp. 128 y ss.; cf. 264 y 463 y s.

65 "El hecho de que Dios pueda haber creado seres libres que se le enfrentan, es la cruz que la filosofía no puede soportar, aunque quede suspendida de ella." Así reza el juicio de Kierkegaard sobre la filosofía de la libertad de Kant a Hegel (*ibid.*, p. 338).

tad de un seguir siendo en sí mismos, sino a la sombra del autoextrañamiento del hombre.

Con clara conciencia de la plena finalización de la filosofía cristiana de Hegel, Feuerbach y Ruge, Stirner y Bauer, Kierkegaard y Marx, en tanto herederos reales de la filosofía hegeliana, proclamaron una transformación que negaba decididamente el Estado y el cristianismo existentes. Los viejos hegelianos, lo mismo que los jóvenes hegelianos, también concibieron el sentido histórico final de la teoría de Hegel. Fueron tan consecuentes que, alrededor de 1870, entendieron todas las filosofías aparecidas después de Hegel como meros apéndices del sistema de este último, mientras que los jóvenes hegelianos la destruyeron con métodos propios. Frente a los neohegelianos, todos tuvieron la ventaja de no haber desconocido la ambición que se hallaba en la "conclusión" de la *Lógica* y de la *Fenomenología*, en el "sistema" de la *Enciclopedia* y en la "conclusión" de la *Historia de la filosofía*.

II
Viejos hegelianos, jóvenes hegelianos y neohegelianos

1. La conservación de la filosofía de Hegel a través de los viejos hegelianos

Para la división de la escuela hegeliana en una derecha de viejos hegelianos y en una izquierda de jóvenes hegelianos, es importante el hecho de que tal diferenciación no surgiera de diferencias filosóficas puras, sino de diferencias políticas y religiosas. Según la forma, la distinción procede de la división política del Parlamento francés, y de acuerdo con el contenido, de concepciones diferentes relativas a cuestiones de cristología.

La diferenciación, establecida por primera vez por Strauss[1] y desarrollada luego por Michelet,[2] se conserva desde entonces. La derecha (Goeschel, Gabler, B. Bauer)[3] se vinculaba con la distinción hegeliana de la religión cristiana, en la que Hegel distinguía el "contenido" y la "forma", y concebía positivamente su contenido, mientras que la izquierda, al mismo tiempo, sometió a crítica, además de la forma religiosa de la representa-

1 *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* [Escritos polémicos en defensa de mi obra la *Vida de Jesús*], Nº 3, 1837; cf. Th. Ziegler, *D. F. Strauss*, Estrasburgo, 1908, p. 250.

2 *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland* [Historia de los últimos sistemas de la filosofía en Alemania], Parte II, Berlín, 1838, pp. 654 y ss. Además: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* [Hegel, el incontestado filósofo universal], Leipzig, 1870, pp. 50 y ss. Cf. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* [Hegel como filósofo nacional alemán], Leipzig, 1870, pp. 311 y ss.; J. E. Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [Compendio de historia de la filosofía], Berlín, 1870, § 329, 10; § 336, 2; § 337, 3.

3 En un primer tiempo, Bauer representó la interpretación ortodoxa de la filosofía hegeliana de la religión; su tránsito a la crítica de la religión, cumplida desde el punto de vista del radicalismo de izquierda, todavía no ha sido explicado, a pesar de la disertación de M. Kegel, Leipzig, 1908, sostenida en Erlangen.

ción, el contenido mismo. Junto con la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, la derecha quiso conservar la historia íntegra del Evangelio; el centro (Rosenkranz, y, de modo condicionado, también Schaller y Erdmann) sólo conservó una parte, y la izquierda afirmaba que a partir de la Idea no podían mantenerse los informes históricos de los Evangelios, ni en su totalidad ni parcialmente. Strauss se consideraba a sí mismo un representante de la izquierda, y Michelet (en concordancia con Gans, Vatke, Marheineke y Benary) propuso, en sus *Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma*,[4] una coalición del centro con la izquierda. Contaba entre los "seudohegelianos" con el joven Fichte, K. Fischer, Weisse y Braniss. Sólo muy difícilmente podríamos hoy imaginar la vivacidad de la controversia en la cuestión de la encarnación divina, de la personalidad de Dios y de la inmortalidad del alma:[5] tan obvio nos parece el resultado destructivo de esa crítica a la religión, llevada a cabo por los discípulos de Hegel. Desde el punto de vista de la eficacia del último, la discusión de las cuestiones teológicas no era menos importante que la relacionada –en Ruge, Marx y Lassalle– con la teoría hegeliana del Estado.

En el sentido originario de la escuela fundada por Hegel mismo, la mayoría de los editores de su obra –von Henning, Hotho, Förster, Marheineke, tanto como Hinrichs, C. Daub, Conradi y Schaller– fueron *viejos hegelia-*

4 Véase la referencia en la monografía de W. Kühne sobre Cieszkowski, *op. cit.*, pp. 84 y ss.

5 El primer impulso lo dio la obra de Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad], 1830. Fuera de los escritos de Strauss, le siguieron hasta 1840 los siguientes: F. Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen* [La doctrina acerca de las cosas últimas], 1833-1834; *Die neue Unsterblichkeitslehre* [La nueva doctrina de la inmortalidad], 1833: aquí los *Gedanken…* de Feuerbach se deducen directamente de Hegel; J. E. Erdmann, *Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionphilosophie* [Lecciones sobre la fe y el saber como introducción a la dogmática y la filosofía de la religión], 1837; K. F. Goeschel, *Von den Beweisen für die Unsterblichkeit* [Acerca de la demostración de la inmortalidad], 1835; *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und den Menschen und von dem Gottmenschen* [Contribuciones a la filosofía especulativa acerca de Dios, el hombre y la encarnación divina], 1838; J. Schaller, *Der historische Christus und die Philosophie* [El Cristo histórico y la filosofía], 1838; K. Conradi, *Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft* [Cristo en el presente, pasado y futuro], 1839; L. Michelet, *Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele* [Lecciones sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma], 1840. Véase además la crítica de Cieszkowski en *Gott und Palingenesie* [Dios y la palingenesia], parte I, 1842. Cf. J. E. Erdmann, *op. cit.*, § 335, y Rosenkranz, *Neue Studien*, II, 454.

nos. Conservaron literalmente la filosofía de Hegel y la continuaron en investigaciones histórico-particulares; pero cuando la reprodujeron según modos propios, no sobrepasaron la época de la influencia personal de Hegel. Para el *movimiento* histórico del siglo XIX carecen de significación. En contraste con ellos, nació la designación de "jóvenes hegelianos" o también la de "neohegelianos".[6] Para evitar confusiones, en lo que sigue se designará como neohegelianos exclusivamente a quienes, en nuestro tiempo, renuevan el hegelianismo; jóvenes hegelianos, a los discípulos y sucesores de Hegel, pertenecientes a la línea radical de izquierda, y viejos hegelianos a los que, por encima del período de crisis, y a través de todo el siglo, conservaron el modo de pensar histórico de Hegel, según maneras en cada caso particulares y sin atenerse al sentido literal. Podemos llamarlos viejos hegelianos, porque no tendían a una renovación radical. Desde ese punto de vista, consideramos principalmente que Rosenkranz y también Haym, Erdmann y K. Fischer fueron los conservadores propiamente dichos de la filosofía hegeliana, entre Hegel y Nietzsche.

K. Rosenkranz (1805-1879), llamado con derecho por Ruge "el más libre de los viejos hegelianos", en sus dos insuperables monografías sobre Hegel ha juzgado de manera penetrante el lugar histórico de la filosofía posterior a Hegel.[7] Nosotros, es decir, los actuales –dice en su primera exposición de 1844–, parecemos ser "sepultureros y exaltadores" de los filósofos que nacieron en la segunda mitad del siglo XVIII y murieron a principios del siglo XIX:

> ¿Somos capaces de transmitir a la segunda mitad de nuestro siglo un sagrado tropel de pensadores semejantes? ¿Acaso en nuestra juventud vive la inmortal aspiración a la especulación que apasionaba el ánimo

6 Véase por ejemplo, la obra de Krug, *Dritte Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunders: Der Hallische Löwe* (piensa en el escrito de Leo contra los "hegelianizantes") *und die marzialischen Philosophen unserer Zeit* [Tercera contribución a la historia de la filosofía del siglo XIX: el León de Halle y los filósofos marciales de nuestra época], 1838, p. 5. Véase además el escrito polémico de Eisenhart: *St. Georg, Ein Versuch zur Begründung des Neuhegelianismus* [San Jorge. Ensayo sobre la fundamentación del neohegelianismo], 1838.

7 *Hegels Leben* [La vida de Hegel], Berlín, 1844; *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, 1870; para lo que sigue cf. *Neue Studien*, IV (*Zur Geschichte der neueren deutschen Philosophie, besonders der Hegelschen* [Sobre la historia de la filosofía alemana moderna, en particular de la hegeliana]), Leipzig, 1878; *Neue Studien*, I y II, Leipzig, 1875; *Aus einem Tagebuch 1833 bis 1846* [De un diario de 1833 a 1846], Leipzig, 1854; *Politische Briefe und Aufsätze, 1848 bis 1856* [Cartas y artículos políticos desde 1848 hasta 1856], editados por P. Herre, Leipzig, 1919.

> del entusiasmo platónico o de la bienaventuranza del trabajo aristotélico? Sueñan nuestros jóvenes, con otras coronas… para ellos brilla, y también los conduce, la alta meta de la acción, y el ideal de ellos consiste en realizar los ideales de aquellos filósofos.[8] ¿O con respecto a la ciencia y a la vida deben abandonarse a la indiferencia, porque –después de haberse proclamado, no con poca precipitación jactanciosa, los triunfadores de la época– carecen de fuerza suficiente para el futuro? Es muy extraño; pero en nuestros días los ingenios parecen no poder preservarse. Rápidamente se desgastan; después de haber alcanzado frutos que prometían algo, se vuelven infecundos y comienzan a copiarse y repetirse a sí mismos, precisamente en el momento en que deberían entrar en el período de una actividad enérgica y concentrada, es decir, después de haber superado los intentos juveniles, carentes de libertad e incompletos, unilaterales y tempestuosos.

Y con una indirecta a los jóvenes hegelianos que, como Feuerbach, Marx y Ruge, pretendían "realizar" la filosofía de Hegel, habla de aquellos que con una "fama de primer plano y fabricada por ellos mismos mediante efímeros titulares en los diarios" improvisan reformas y revoluciones de la filosofía, de las cuales ésta, en su marcha histórico-universal, jamás ha experimentado nada. "Esos caballeros de la especulación improvisada se tambalean en medio del laberinto de hipótesis: confunden la querella de sus aventuras, dignas de vivirse en tabernas, con el discurso serio, propio de asambleas legislativas, y el estrépito de una riña crítica, con el trágico tronar de la batalla." No obstante, Rosenkranz no duda del progreso dialéctico de la filosofía. Es innegable que ella amplía su "relación con la realidad" y que la ha transformado al abandonar su anterior "extrañamiento del mundo". Pero también desde este punto de vista Hegel no sólo aseguró la unidad de la teoría con la praxis, sino que también la probó, al identificar el concepto con la realidad y al explicar la esencia a través de la existencia aparente. En cambio, la filosofía poshegeliana se "vuelve" a desintegrar en la "unilateralidad" de una ontología abstracta (Braniss) o de un empirismo abstracto (Trendelenburg). Ambas direcciones de este despedazarse se reúnen en la filosofía de la existencia del anciano Schelling. El revés de esa *teoría* abstracta se halla en la *praxis* abstracta de Feuerbach, que convierte lo palpable en criterio de realidad:

8 Ya los *Prolegomena zur Historiosophie* [Prolegómenos a la historiosofía] de Cieszkowski (1838) contenían una "filosofía de la acción". Véase para este punto la monografía de Wilhelm Kühne, *op. cit.*, pp. 25 y ss.

> Feuerbach es el contrincante más agudo y brillante de Schelling; pero concuerda con éste en el hecho de que también él pasa por alto el desarrollo de la ciencia en sistema.[9] Se atiene a la afirmación de las universalidades embrionales, y por eso no pudo ejercer sobre el progreso de la filosofía el influjo que se podía esperar de la energía crítica con que Feuerbach se había presentado. Del mismo modo que el actual Schelling, tampoco él pudo adentrarse en la naturaleza ni en el Estado. Puesto que en seguida parte del hombre visto en circunstancias inmediatas –y rechaza, como si fuesen fantasmas antediluvianos, la investigación sobre el ser, el poder ser y el debe ser, sobre el ser no dado al pensar y el ser pensado, etc.– parece más accesible, práctico, humano y familiar que Schelling, quien, justamente, se complace en el hallazgo de los procedimientos en *status absconditus* de la divinidad y que cree encadenar a muchos con el aire misterioso, propio del que está en el secreto de procesos premundanos.[10]

Los cuatro partidos se mueven, como es natural, en el engañoso autosentimiento de su propia victoria, pero ninguno alcanza la Idea concreta y organizada de Hegel, en la cual, en principio y también realmente, se superan las oposiciones (entre la razón y la realidad, la teoría y la praxis, la idealidad y la realidad, el pensar y el ser, el sujeto y el objeto, la Idea y la historia).

Todos siguen siendo "teólogos abstractos", que toman en cuenta lo concreto sólo como ejemplos[11] y desdeñan su conocimiento conceptual. Estos extremos provocados por la filosofía de Hegel tienen que desaparecer en ella: la filosofía hegeliana misma, empero, emerge ahora en su segunda época, más duradera y más libre de egoísmos de escuela. La tarea que se debe realizar actualmente consiste en la acabada elaboración de su método, a través de todos los dominios particulares del saber,[12] en lo cual, sin preferencia por esto o por aquello, debe explorarse el universo con justicia uniforme.

9 Cf. *Neue Studien*, II, *op. cit.*, pp. 460 y ss., y K. Fischer, "Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit" [Feuerbach y la filosofía de nuestra época], trabajo aparecido en *Die Akademie*, agenda filosófica publicada por Ruge, *op. cit.*, pp. 128 y ss.

10 *Hegels Leben*, *op. cit.*, pp. XIX y s.

11 Marx le hizo la misma objeción a Stirner, quien mencionaba lo determinado sólo como ejemplos a fin de dar una apariencia de contenido al esqueleto abstracto de la construcción, "tal como en la *Lógica* de Hegel, para la aclaración del 'ser para sí', era indiferente acudir al átomo o a la persona" (V, 261 y s.).

12 Realizar esta tarea era el fin que se proponían los *Jahrbücher der Gegenwart* [Anuarios del presente], desde 1843 hasta 1848, editados por A. Schwegler, en los que colaboraron, entre otros, E. Zeller y F. Th. Vischer, y los *Jahrbücher für spekulative Philosophie und die philosophische Bearbeitung der empirischen*

Justamente contra esa tolerancia de un saber omniabarcador se dirigen, en la misma época, los apasionados ataques de Marx y Kierkegaard: ambos combaten la multilateralidad de Hegel, presente en el elemento unilateral del pensar, con la más decisiva unilateralidad e intolerancia del "interés" por la existencia "real" (económica y ética).[13] Rosenkranz sólo se podía explicar la "inmensa simpatía" que esta fracción del hegelianismo encontraba entre los jóvenes porque era "infinitamente cómoda".

> Todo cuanto ha acontecido hasta ahora no es nada; nosotros lo cancelamos. Todavía no sabemos qué haremos luego. Pero ya se verá una vez que la demolición de todo lo vigente deje espacio para nuestras creaciones. El joven hegelianismo vuelve sospechoso al viejo hegelianismo, con la simple astucia de hacerlo detener con temor ante las verdaderas consecuencias del sistema; pero con extraña lealtad, ellos, en cambio, se atienen a las mismas. Eso agrada, de un modo no común, a la juventud. Tener valentía es bello.[14]

Rosenkranz considera que la *Sagrada Familia*, de Marx y Engels, es un "libro ingenioso". Y, sin embargo, era un trabajo preparatorio de la *Ideología alemana*, con el que no sólo Marx, sino la filosofía alemana entera, se despedía de su fe en la razón universal y en el espíritu. La crisis de la filosofía alemana, tal como Rosenkranz la vio, no afectaba a toda su sustancia, sino que sólo conmovía la recaída temporal de la ontología hegeliana en una lógica y en una metafísica y esta última en una filosofía de la naturaleza y del espíritu.[15] De esa separación derivaron las limitaciones de la lógica y el

---

Wissenschaften [Anuarios de filosofía especulativa y de elaboración filosófica de la ciencias empíricas] (desde 1846 hasta 1848), editados por L. Noack; más tarde aparecieron con el título de *Jahrbücher für Wissenschaft und Leben* [Anuarios de ciencia y vida], en los que se incluyeron los trabajos de la Sociedad Filosófica fundada por Michelet en 1843. Esas dos publicaciones ocuparon el lugar de los *Jahrbücher für Wissenschaftliche Kritik* [Anuarios de crítica científica], fundados en 1827 por Hegel y Gans.

13 Véase Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, p. 116; cf. Marx, III, 153 y ss.; Kierkegaard, VII, 46; Feuerbach, X (2ª ed.), 142.

14 *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, pp. 140 y s.; cf. en ese lugar la aguda caracterización de Ruge, Feuerbach, Bauer y Stirner, pp. 109 y 124; 140; 110 y s. y 113; 112, 116 y 132. En todos ellos es significativo el hecho de que, como auténticos sofistas, conocieron el arte de decir "lo vulgar con frases en apariencia geniales" y de sobrepasarse los unos a los otros (pp. 133 y 141).

15 Cf. *Neue Studien*, II, *op. cit.*, pp. 124 y ss. *Die Metaphysik in Deutschland 1831 bis 1845* [La metafísica en Alemania, desde 1831 hasta 1845].

regreso de la metafísica al concepto de "existencia" o también de "realidad teleológica". Incapaces de manifestar el concepto mismo, entendido como el contenido verdadero del acontecer real, trasladaron la necesidad, sin embargo existente, de un principio metafísico, a la ética. Lo ético, convertido en objeto de moda, corrompe tanto la metafísica como el saber del bien, mediante una presuntuosa charlatanería moral. Con semejante caracterización de las filosofías posteriores a Hegel, Rosenkranz ha captado de hecho, con independencia de su valoración negativa, los rasgos decisivos que derivaron de Hegel.

Cuando veinticinco años más tarde, en su segunda monografía sobre Hegel, Rosenkranz volvió a caracterizar la situación espiritual de la época, creyó poder afirmar la caducidad de todas las acciones que, hasta 1870, se habían llevado contra el sistema de Hegel:

> Se podría creer que después de tantos y complejos descalabros que, según el lenguaje de los contrincantes, padeció el sistema hegeliano, éste tendría que haberse pulverizado en la nada [...] sin embargo, sigue siendo el objeto incesante de la atención pública; sin embargo, sus contrincantes continúan alimentándose de su polémica; sin embargo, las naciones latinas van cada vez más lejos en su aspiración por apropiarse de él: por tanto, el sistema de Hegel siempre constituye el punto central de la agitación filosófica. Ningún otro sistema sigue ejerciendo ahora una atracción tan general: ningún otro ha vuelto, en igual medida, los demás sistemas contra él mismo, ningún otro tiene [...] semejante disposición y posibilidad para recibir todos los verdaderos progresos de la ciencia.[16]

Sus viejos y jóvenes contrincantes no dejan de repetir la habitual polémica; pero el público se ha vuelto indiferente a tales ataques; justamente por eso, la filosofía de Hegel sacó ventaja:

> De las grandes luchas políticas, de las guerras civiles y externas, de la actividad económica de las naciones, cada vez más dilatada, la conciencia de la época ha recibido un contenido, frente a cuya importancia los conflictos de las escuelas filosóficas, o incluso los de algunos filósofos, se rebajan hasta convertirse en hechos efímeros e indiferentes. Tenemos que formarnos una clara idea de esta revolución de toda nuestra vida

16 *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, *op. cit.*, p. 317, y véase también el escrito de homenaje de Michelet, de la misma época, *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, *op. cit.*

pública para concebir cuánto ha ganado la filosofía con ella, y ninguna tanto como la hegeliana, porque ésta, más profunda y peligrosamente que cualquier otra, está implicada en el desarrollo de la crisis.[17]

Dos años más tarde, en ocasión de su minucioso examen del "santo y seña filosófico del presente", al referirse a sí mismo, escribió con menor seguridad: "Nuestra filosofía parece ocultarse instantáneamente; pero ella sólo se ha vuelto latente al tener que equiparar la verdad de sus principios con la riqueza formidable de una experiencia que crece demasiado rápidamente". Había entrado un proceso de disolución, en el que los imitadores todavía se combatían entre sí. Pero se engañan al hablar como si todavía se tratase de hacer dominar a Hegel o a Schelling, a Herbart o Schopenhauer. En efecto, no resurgirá ninguno de los viejos sistemas, ni tampoco alguno completamente nuevo, hasta tanto el proceso de disolución no se haya consumado. "Todo tiene su tiempo, y sólo cuando éste llegue se volverá a producir una decisiva sacudida en el conocimiento que, verosímilmente, estará enlazado, al mismo tiempo, con una amplia transformación de toda la presente concepción religiosa del mundo."[18] Rosenkranz no tuvo conciencia del hecho de que ese empellón decisivo *contra* el conocimiento y *contra* el cristianismo ya había ocurrido alrededor de 1840. Él mismo demostró, con infatigable trabajo, estar dispuesto a admitir todo progreso verdadero de la ciencia, que atribuía al modo de pensar de Hegel. También la técnica y las primeras exposiciones mundiales, frente a las que Burckhardt sentía horror, fueron incluidas por Rosenkranz en el progreso de la "humanidad" –así traducía ahora la palabra espíritu– hacia la conciencia de la libertad. Para él, muy lejos de tener perspectivas pesimistas, la universal difusión de las comunicaciones internacionales, del comercio de libros y de la prensa, significaban una elevación al punto de vista universal de la humanidad y un "progreso en la uniformidad de nuestra civilización".[19] El aislamiento de una conciencia limitada debía someterse ahora al "racionalismo del espíritu pensante y a su nivelación". Tal nivelación, que para Tocqueville, Taine y Burckhardt, para Donoso Cortés y Kierkegaard, constituía, sin más, el mal de la época, para este erudito sucesor de Hegel era, en cambio, el aplanamiento de las "particularidades" todavía vigentes, lo que debía valorarse de modo positivo, con relación al plano

17 *Op. cit.*, pp. 316 y s.

18 *Neue Studien*, II, *op. cit.*, p. 568.

19 *Neue Studien*, I, *op. cit.*, p. 548; sobre el tratado de Rosenkranz, cf. la observación de Burckhardt, según la cual habría que tener el valor de "seguir, en un domingo lluvioso, el oficio vespertino" (carta a Preen del 3 de octubre de 1872).

universal de un espíritu entendido, como es natural, humanitariamente. Por cierto que las máquinas de vapor, los ferrocarriles y el telégrafo no constituían, como tales, garantía de cultura y de libertad progresivas: finalmente, tenían que ponerse al servicio de la "humanización de la humanidad", porque las leyes universales, una vez reconocidas por la ciencia y difundidas par la prensa como un bien común, actúan de modo irresistible.[20] Así como la prensa y las comunicaciones universales confirmaban día por día la autoconciencia de la humanidad y realizaban la proclamación de los derechos del hombre, los nuevos descubrimientos geográficos y el comercio que los acompañaban producían también una conciencia real del mundo. ¡En el comercio universal y oceánico se verificaba, al mismo tiempo, el "océano del espíritu"![21] De tal suerte, basándose en Hegel Rosenkranz ordenaba filosóficamente los sucesos del siglo XIX con indiscutible coherencia.

La exposición histórico-crítica de Hegel realizada por R. Haym también llevó a cabo una amplia conservación de la filosofía hegeliana después de la época de crisis.[22] De una manera más radical que Rosenkranz, se volvió de modo decisivo *contra* el "sistema" de Hegel y llegó a importantes consecuencias para la transformación de la época. Ya no pensó, como aquél, en reformar la filosofía hegeliana,[23] sino que sólo pretendió explicarla históricamente. A Rosenkranz le pareció que la crítica histórica de Haym era un desgraciado "error" y un producto del "mal humor". En lugar de una acción política, Haym escribió su libro sobre Hegel "por casualidad: por eso tenía que ser una obra enfermiza". Con esa enfermedad, pensaba en las tendencias liberales de la época, que hacían aparecer a Hegel como reaccionario. La inhabitual aspereza de la polémica entre Rosenkranz y Haym no descansa, empero, en una posición totalmente diversa, sino en el esfuerzo por rechazar un contacto demasiado próximo. La diferencia de sus posiciones respecto de la metafísica de Hegel –que

20 *Neue Studien*, I, *op. cit.*, p. 413.
21 *Ibid.*, pp. 464 y s.
22 R. Haym, *Hegel und seine Zeit* [Hegel y su tiempo], Berlín, 1857; cf. la crítica de Rosenkranz, en *Neue Studien*, IV, 375 y ss. Véase también el escrito de Haym sobre *Feuerbach und die Philosophie* [Feuerbach y la filosofía], Halle, 1847, y la respuesta de Feuerbach, *Briefe*, I, 423 y s.
23 Cf. Rosenkranz, *Kritische Erläuterungen der Hegelschen Systems* [Aclaraciones críticas al sistema de Hegel], 1840; *Die Modifikationen der Logik* [Las modificaciones de la lógica], 1846; *System der Wissenschaft* [El sistema de la ciencia], 1850; *Meine Reform der Hegelschen Philosophie* [Mi reforma a la filosofía hegeliana], 1852; cf. la crítica de Lassalle a las *Modifikationen der Logik: Die Hegelsche und Rosenkranzsche Logik* [La lógica de Hegel y de Rosenkranz], 1859, 2ª ed., Leipzig, 1928.

Rosenkranz modificaba, mientras que Haym descuidaba– se redujo a los diversos modos según los cuales ambos hacían concordar la doctrina del espíritu de Hegel con la época alterada: Rosenkranz, mediante una prudente humanización; Haym por una historización sin miramientos. El lenguaje de Rosenkranz retrocede, pasando por sobre Hegel y Goethe, a la cultura del siglo XVIII; el *pathos* político y los modos de expresión conscientemente comerciales de Haym ya estaban naturalizados en el nuevo siglo. De acuerdo con esto relata, no sin placer, la decadencia del dominio del sistema de Hegel. Recuerda la época en que o se era hegeliano o se pasaba por bárbaro y despreciable empírico:

> Hay que evocar ese tiempo para saber cómo comportarse con el dominio real y la vigencia de un sistema filosófico. Había que acordarse de aquel *pathos* y del convencimiento de los hegelianos del año 1830 que, con plena y amarga seriedad, ventilaban las cuestiones que formarían el lejano contenido de la historia universal, después de que en la filosofía de Hegel el espíritu cósmico hubiera alcanzado su meta y el saber de sí mismo. Eso hay que recordar, y en seguida se lo debe comparar con la cortedad empleada por nuestros actuales hegelianos y, por cierto, por los más ejercitados y sistemáticos, al permitirse afirmar que Hegel no ha sido "infecundo" para el desenvolvimiento de la filosofía.

A diferencia de los imitadores de la filosofía de Hegel, Haym no sólo comprueba la decadencia de ese sistema único, sino el desfallecimiento de la filosofía en general. "Esta gran casa de comercio ha quebrado, porque toda esa especialidad está postrada [...]. Nos encontramos, por el momento, en un grande y casi universal naufragio del espíritu y de la fe en el espíritu en general." En la primera mitad del siglo XIX se produjo una revolución sin precedentes:

> Ya no es una época de sistemas; ya no es una época para la poesía o la filosofía. En lugar de eso, trátase de un tiempo en el que, gracias a las grandes invenciones técnicas del siglo, la materia parece haberse vuelto viviente. Los más profundos fundamentos de nuestra vida física y de nuestra vida espiritual fueron demolidos y recreados por el actual triunfo de la técnica. La existencia de los individuos, al par que la de los pueblos, ha sido llevada a bases y relaciones nuevas.[24]

24 *Hegel und seine Zeit*, *op. cit.*, pp. 4 y ss.

La filosofía idealista no resistió la prueba del tiempo; los "intereses" y las "necesidades" –dos conceptos que en Feuerbach, Marx y Kierkegaard determinaron su polémica contra Hegel– se apoderaron de la época. Más que refutada, ha sido juzgada por el progreso efectivo del mundo y por el derecho de la "historia viviente", que ya Hegel, con la exigencia absoluta de su sistema,[25] había reconocido como siendo el juicio universal. Por eso la tarea del presente sólo podía ser la de concebir la historicidad de la filosofía hegeliana y no la fijación de algún nuevo sistema en una "época prematura" que, manifiestamente, es incapaz de una "legislación metafísica". El aspecto positivo de esa reducción de la filosofía hegeliana a sus elementos históricos estaría en la reducción de la verdad filosófica a su origen humano, al "sentido de la verdad", a la "conciencia moral y al ánimo del hombre". La evocada herencia de la filosofía de Hegel es únicamente la *ciencia de la historia*, entendida como el tratamiento ideal de la historia del hombre. Pero cuando Haym sometió la filosofía de Hegel a una crítica objetiva, sólo modificó en forma académica los motivos de la crítica hegeliana, ya realizados de modo más radical por Feuerbach, Ruge y Marx. Todo cuanto Haym dijese por primera vez y sin reticencias, y todo cuanto elevara como principio de su exposición, fue lo mismo que desearon expresar Erdmann, Fischer y Dilthey, cuya crítica a la "razón histórica" se halla al término de la evolución que nació de la metafísica de Hegel.[26]

J. E. Erdmann comenzó su gran obra sobre la historia de la filosofía desde Descartes a Hegel –que como ninguna otra mantiene la fuerza penetrante del sentido histórico de Hegel– en el año 1834 y la terminó en 1853. El disfavor de la época para una nueva edición y la competencia de la historia de la filosofía más popular de Fischer lo indujeron a editar, en 1866, el *Compendio de historia de la filosofía*, en dos tomos, cuya segunda edición apareció en 1870. En el excelente apéndice que, según él mismo decía, le había costado más esfuerzos que la parte principal, debido a la total falta de trabajos que le trazaran el camino, trató la historia de la filosofía desde la muerte de Hegel hasta 1870, a partir de la perspectiva de la "disolución de la escuela hegeliana" y de los "ensayos por reconstruir la filosofía". Al término de su trabajo, en el que se llama a sí mismo el "último de los mohicanos" de la escuela de Hegel, se propone la pregunta de saber si esa preponderancia del punto de vista histórico sobre el sistemático no sería un síntoma de la decrepitud de la filosofía en general. En efecto, es innegable el hecho de que si todavía se muestra algún interés por los estudios filo-

25 *Op. cit.*, pp. 7 y 444 y ss.
26 Véase para este punto, Dilthey, *Ges. Schr.*, XI, 224 y ss.

sóficos, ya no se trataría, en semejante predilección, de un filosofar personal, sino sólo de ver el modo según el cual filosofaron los demás, de manera semejante a como hay una preponderancia de la historia de la literatura sobre la poesía y de las biografías sobre los grandes hombres. Mientras que en Hegel la conciencia histórica era en sí misma sistemática, para los filósofos que le sucedieron la circunstancia de que sus investigaciones sistemáticas pudieran quedar casi por completo fuera de atención fue sintomática. En cambio, los trabajos crítico-históricos conservaron un valor que sobrevivía al de aquellas investigaciones, tal como ocurrió en Sigwart, Ritter, Prantl, K. Fischer y Trendelenburg. Y también dentro del filosofar sistemático se muestra desde entonces cierto predominio del elemento histórico. Podría establecerse como regla que la parte histórico-crítica constituye más de la mitad de las obras. Sin embargo, habría que añadir la observación consoladora de que la historia de la filosofía no aparta del filosofar y de que una exposición filosófica de la historia de la filosofía ya es algo por sí mismo filosófico. En el fondo, es indiferente aquello sobre lo cual se filosofa –sea la naturaleza, el Estado o el dogma–:

> ¿Por qué no podría ser ahora la historia de la filosofía? [...] Frente al lamento de que [...] los filósofos se hayan convertido en historiadores, se puede hacer valer el hecho de que el historiador de la filosofía debe filosofar, y así, quizás en este caso, la misma lanza que hiere pueda también curar.

La importancia histórica de tal argumento sólo podría medirse por la circunstancia de que todavía hoy, después de setenta años, no es posible, como es manifiesto, prescindir de él.[27]

Mientras que Rosenkranz poseía aún fundamentos sistemáticos que le permitían "superar" las ambiciones de los jóvenes, Erdmann tenía que satisfacerse, dado su punto de vista histórico, con expresar el proceso de destrucción de la escuela hegeliana, entendida como *factum* histórico. Después de 1830, todo le probaba que "se podía separar lo que parecía estar tan excelentemente unido". Desde un punto de vista histórico, designaba a Hegel como el filósofo de la *Restauración*,[28] en conexión con la restaura-

27 Cf. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus,* Munich, 1936, t. I, p. 5 [trad. esp.: *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943].

28 Para lo que sigue, véase la tesis evolucionista de K. Fischer; cf. en el *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert* [Panorama u opiniones del siglo XIX], de D. Sternberger, *op. cit.*, el capítulo IV acerca "de la palabra mágica 'evolución'".

ción política producida después de la caída de Napoleón y en contraste con Kant y Fichte, cuyos sistemas correspondían a las diferentes fases de la Revolución Francesa. Hegel restauraba lo que a través de Kant, y a partir de él, había sido destruido: la vieja metafísica, los dogmas de la Iglesia y el contenido sustancial de los poderes éticos. Pero el hecho de que la reconciliación, cumplida por Hegel, de la razón con la realidad pudiera inmovilizar el movimiento histórico se debe temer en tan poca medida como lo contrario: que su destrucción fuese definitiva. Antes bien, la conciencia de una tarea realizada le dará fuerzas al espíritu de la humanidad para emprender nuevas acciones: "si se dieran acciones histórico-universales, tampoco faltará el filósofo que las conciba y el espíritu que las engendre".[29] Con esta perspectiva "histórica", que sobrepasa la destrucción, Erdmann relega a épocas futuras las "impaciencias del presente", pues *nuestros lustra* no equivalen a los siglos que se extienden entre los pocos, pero realmente decisivos, acontecimientos de la historia del espíritu, y Hegel todavía espera a su… Fichte.[30]

El mediador propiamente dicho para la renovación del hegelianismo en el siglo XX fue K. Fischer, cuya *Historia de la filosofía moderna* comenzó a aparecer en 1852, es decir, en una época en que Hegel había sido casi olvidado en Alemania. Estuvo familiarizado con el círculo de jóvenes hegelianos por su amistad con D. F. Strauss, tanto como por sus relaciones con F. Th. Vischer, Ruge y Feuerbach[31] y por su crítica a Stirner[32] y, al mismo tiempo, se halló suficientemente alejado de la apasionada polémica de los jóvenes hegelianos contra Hegel; por eso pudo abarcar las producciones de éste con la neutralidad propia de un historiador informativo. En contraste con las teorías de Erdmann sobre la restauración, interpretó a Hegel como un filósofo de la evolución, y lo consideró como el pensador conductor del siglo XIX. Para él, el signo de este hecho se hallaba en las teorías biológicas de la evolución (Lamarck, Darwin) y en la crítica histórica basada en concepciones histórico-evolutivas (F. A Wolff, K. Lachmann, Niebuhr, Mommsen, F. Bopp, K. Ritter, E. Zeller). Desde 1818 hasta 1831, Hegel había dominado su tiempo, en el que había influido personalmente; luego, hasta

29 *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie* [Ensayo de una exposición científica de la filosofía moderna], III, 3, p. 557.

30 Véase más adelante (pp. 99 y ss.) la intención de Ruge de volver a despertar la especulación de Hegel mediante la fuerza activa de Fichte.

31 Véase el tratado de Fischer sobre Feuerbach, *op. cit.*, y la carta de Ruge a Fischer.

32 *Epigonen* [Imitadores], ed. de O. Wigand, 1848, V, 277 y ss., y la respuesta de Stirner en *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 401 y ss.

1848, el dominio se ejerció a través de los discípulos que habían aplicado críticamente su filosofía, y, finalmente, por la transformación de su modo de pensar, derivada de la cultura histórica. El pensamiento de la evolución, inspirado en él, no sólo determinó la crítica histórica de la Biblia, propia de la escuela de Tubinga (F. Ch. Bauer, Strauss),[33] sino también la crítica histórica de la economía, en *El capital* de Marx (1868) y en el *Sistema de los derechos adquiridos* de Lassalle (1861). Pero además, Hegel predominó también durante el siglo XIX a través de las antítesis entre A. Comte y E. Dühring, entre Schopenhauer y E. von Hartmann.

En los aspectos particulares, el sistema de Hegel puede ser todo lo insostenible y defectuoso que se quiera, pero sigue siendo esencial el hecho de que –en tanto primero y único filósofo universal– concibió la historia a la luz de un progreso "infinito". Sin embargo, Fischer no entendió tal progreso según el concepto de Hegel, sino como la mala infinitud de un avance sin fin. A través de una constante multiplicación de las tareas de la humanidad, el espíritu debe ascender "hasta lo infinito". La conclusión hegeliana de la historia de la filosofía, según la cual la última filosofía debe ser el resultado de todas las anteriores, ya no significa para Fischer más que esto: en virtud de su riqueza histórica, la filosofía de Hegel es, por cierto, provisoriamente, la última; pero también, al mismo tiempo, la primera, pues en ella la evolución del "problema del mundo" constituye un tema propio de la *historia* de la filosofía.

Por tanto, la conservación de la filosofía de Hegel acontece por el camino de una historización de la filosofía en general, convertida en historia de la filosofía. A este regreso a una historia, entendida como objeto del saber, le corresponde el abandono del acontecer actual, con el que después de 1850 se estaba en relaciones más o menos resignadas. Confiando en la razón de la historia, Rosenkranz esperaba un "nuevo sacudón" del espíritu universal; Haym, con el sentimiento de un gran desengaño "ante la miseria triunfante de la reacción", apeló al "juicio de la época" y Erdmann se decidió, no obstante el carácter de los tiempos, a realizar su labor histórica con blanda ironía. Fischer, en cambio, entregó la solución de los problemas a la "evolución". El historicismo, que nació de la metafísica de la historia del espíritu de Hegel,[34] se convirtió en la "última religión" de los intelectuales que todavía creían en la cultura y en el saber.

33 Cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 403 y ss.

34 E. Zeller en su *Geschichte der deutschen Philosophie* [Historia de la filosofía alemana], oponiéndose a las críticas contra la construcción hegeliana de la historia, observa lo siguiente: "si nuestra actual historiografía ya no se satisface con los

Los grandes resultados de la "escuela histórica" y de las ciencias históricas del espíritu no pueden engañar acerca de la debilidad filosófica de la filosofía reducida a su historia. Todo cuanto desde Haym a Dilthey, y aun más allá de ellos, se entendió por mundo "histórico espiritual", se halla tan alejado de la teología filosófica de Hegel como ya lo estaban los modos de pensar de los colaboradores de los *Anales de Halle*. El concepto de una "historia del espíritu", que se puso en circulación desde 1850, no tiene en común con el concepto hegeliano del espíritu y de la historia más que la expresión verbal. Para Hegel, el espíritu, entendido como sujeto y como sustancia de la historia, era lo Absoluto y el concepto fundamental de su teoría del ser. Luego, la filosofía de la naturaleza, tanto como la del Estado, la del arte, la de la religión o la de la historia, formaba parte de una ciencia del espíritu. El espíritu absoluto, idéntico a la religión absoluta del cristianismo, *es* en cuanto se *conoce* a sí mismo, y es un espíritu histórico porque, al recorrer su camino, tiene el recuerdo de las formas espirituales que ya han sido.

> Desde el aspecto de su libre existencia, que aparece en forma de contingencia, su conservación es la historia; pero según el aspecto de su organización concebida, es la ciencia del saber aparente: ambos aspectos juntos constituyen la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin lo cual estaría en medio de una soledad inanimada.

La idea de una "historia del espíritu" infinitamente progresiva está separada por un abismo de esa otra infinitud plena de espíritu. Mientras que Hegel creía que el espíritu del hombre era capaz de tener la fuerza de abrir la cerradura de la esencia del universo y de poner ante los ojos la riqueza y la profundidad del mismo,[35] desde Haym y Dilthey existió el convencimiento, más o menos confesado, frente al mundo político y natural, de que el espíritu humano era esencialmente impotente, porque él mismo sólo constituía una "expresión" finita de la realidad "histórico-social". Para ellos

---

descubrimientos eruditos y los exámenes críticos de la tradición, ni tampoco con la reunión y la explicación pragmática de los hechos, sino que tiende, ante todo, a comprender los nexos íntimos entre los sucesos y a concebir en grandes trazos el desarrollo histórico y los poderes espirituales que lo dominan, tal progreso se debe en buena parte al influjo que ha ejercido la filosofía de la historia de Hegel, aun sobre aquellos que nunca pertenecieron a la escuela hegeliana".

35 *Heidelberger Antrittsrede* [Discurso inaugural de Heidelberg].

el espíritu ya no es el "poder del tiempo" –en sí mismo intemporal por ser eternamente presente– sino sólo un exponente y un espejo del tiempo. De ese modo, la filosofía se convirtió en "concepción del mundo y de la vida", cuya última consecuencia está en la autoafirmación de la historicidad "en cada caso propia", tal como se presenta en *El ser y el tiempo* de Heidegger.[36]

F. A. Lange apreció imparcialmente, desde un punto de vista constructivo, la importancia de la revolución posterior a Hegel, y la expuso limitándola al "materialismo" del siglo XIX.[37] Vio en la revolución de julio el término de la época idealista y el comienzo de una vuelta al "realismo", al que entendía como el conjunto de las influencias de los intereses materiales sobre la vida espiritual. El conflicto de la Iglesia con el Estado, el repentino despliegue de la industria, fundada sobre los descubrimientos científico-naturales ("carbón y hierro" fueron consignas de la época), la creación de establecimientos politécnicos, la rápida propagación de los medios de comunicación (en Alemania el primer ferrocarril fue puesto en servicio en 1835), la creación político-social de la unión arancelaria e industrial y, en no menor medida, los escritos polémicos de la "joven Alemania" (Heine, Börne, Gutzkow), la crítica bíblica de la escuela de Tubinga y el formidable éxito de la *Vida de Jesús* de Strauss, todos esos factores actuaron conjuntamente hasta darles a semejantes escritos filosóficos una resonancia y significación, cuyo contenido quedaba muy por detrás de su impulso revolucionario. En conexión con esos sucesos se produjo "la crisis teológica y política de la filosofía hegeliana que, por su fuerza, extensión y significación, no tuvo par en la historia".[38]

En el límite entre los viejos y los nuevos hegelianos se encontraba el activo y complejo Michelet, el editor de la *Historia de la filosofía* de Hegel y de los tratados de Jena. A través de su larga vida (1801-1893) vinculó el hegelianismo originario con los comienzos del neohegelianismo moderno, con el que estuvo relacionado a través de la persona de A. Lasson (1832-1917).[39] También para Michelet la "cumbre" y, al mismo tiempo, "la prueba"

36 Cf. para este punto el artículo de E. Grisebach, "Interpretation oder Destruktion" [Interpretación o destrucción], en *Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1930, Nº 2, pp. 199 y ss.

37 *Geschichte des Materialismus* [Historia del materialismo], 3a ed., 1877, t. II, 72 y ss.

38 K. Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, *op. cit.*, p. 312.

39 Véase para este punto W. Kühne, *Cieszkowski*, *op. cit.*, p. 349. La revista dirigida por Michelet, titulada *Der Gedanke* [El pensamiento] (de 1860 a 1884), ofrece una imagen del hegelianismo posterior.

del sistema de Hegel estaba en la filosofía de la historia.[40] Sin embargo, no historizó radicalmente dicho sistema, sino que lo fundamentó en el carácter absoluto del espíritu. "La cuestión del siglo",[41] que concernía al problema de la sociedad burguesa, sólo le parecía soluble en el marco de la filosofía del espíritu. Quería introducir la "ciencia" en la "vida", con el fin de realizar la tesis de Hegel acerca de la realidad de lo racional.[42] En efecto, después de Hegel, lo que aún "quedaba" por hacerse consistía en llevar a la realidad la reconciliación de lo humano y lo divino, ya producida en el pensamiento, y lograr que el principio de Hegel atravesara todas las relaciones vitales:

> De ese modo, el pensamiento deja de ser el producto *último* de un grado determinado del desenvolvimiento del espíritu cósmico: también se convierte, como conviene a la prudencia de la ancianidad, en *primer* principio que, con conciencia, ayuda a ascender un peldaño más.[43]

Cinco años después decía que la filosofía, al estilo de los jóvenes hegelianos, no sólo era el "búho de Minerva", que inicia su vuelo en el crepúsculo, sino también el "canto del gallo", que anuncia la aurora del nuevo día que despunta.[44] Con esta doble imagen, Michelet se encuentra entre Hegel y Marx, que también aceptó el símbolo significativo de Hegel, pero en lugar de completarlo, lo invirtió.[45]

40 L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule* [Historia evolutiva de la filosofía alemana más reciente, con particular referencia a la polémica actual de Schelling con la escuela hegeliana], Berlín, 1843, pp. 246 y 304; cf. la discusión publicada en los *Jahrbüchern* de Noack sobre "Das Verhältnis der geschichtlichen Entwicklung zum Absoluten" [La relación de la evolución histórica con lo absoluto], año 1846, pp. 99 y ss., y año 1847, pp. 150 y ss. y 223 y ss.

41 *Jahrbücher* de Noack, 1846, Nº 2, pp. 9 y ss.; cf. en el mismo lugar el trabajo titulado "Über das Verhältnis der Stände" [Sobre la relación de los estamentos], año 1847, Nº 1, pp, 113 y ss., y la respuesta de Michelet a un escrito filosófico-social de Cieszkowski referida en la "Monographie" de W. Kühne, pp. 179 y ss.

42 *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie…*, *op. cit.*, pp. 315 y ss. y 397 y ss.

43 *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie…* [Historia de los últimos sistemas de filosofía], II, 800 y s.

44 *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie…*, *op. cit.*, p. 398.

45 Véase más adelante, pp. 103 y ss.

2. LA SUBVERSIÓN DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA CUMPLIDA POR LOS JÓVENES HEGELIANOS

> Nada es más incoherente que la suprema
> coherencia, porque ella produce
> fenómenos antinaturales que acaban
> por causar efectos contrarios.
> **Goethe**[46]

Rosenkranz y Haym, Erdmann y Fischer, *conservaron históricamente* el reino entero de Hegel; los jóvenes hegelianos, en cambio, lo dividieron en provincias, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo *llevaron* al plano de una eficacia histórica. La expresión "jóvenes hegelianos" sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; pero con el significado de "hegelianos de izquierda" designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel. En su época –en contraste con los "hegelistas"– se los llamó "hegelianistas", para caracterizar el gesto revolucionario de esos jóvenes. Al mismo tiempo, la diferencia entre viejos y jóvenes hegelianos tiene una referencia mediata a la distinción hegeliana entre "viejos" y "jóvenes", que Stirner trivializó. En el sistema hegeliano de la eticidad, los viejos están destinados al verdadero gobierno, porque su espíritu ya no piensa en lo singular, sino en "lo universal".[47] Con "indiferencia" efectiva frente a los diferentes estamentos, se ponen al servicio de la conservación del todo. Los viejos no viven, como los jóvenes, dentro de una tensión insatisfecha con un mundo que les es inadecuado, por lo cual sienten "repugnancia por la realidad"; tampoco existen con viril "adhesión" al mundo real, sino que, en tanto que ancianos, se aplican, sin ningún interés particular por esto o aquello, a lo universal y a lo pretérito, y a eso deben el conocimiento de lo universal. En cambio, las existencias juveniles se adhieren a lo individual: están sedientas de futuro y deseosas de modificar el mundo; por eso proyectan y exigen el programa de separarse de lo vigente en la ilusión de que, con premura, deben ajustar un mundo desajustado. La realización de lo universal les parece depender de una claudicación del deber ser. En virtud de tal dirección a lo ideal, el joven tiene la apariencia de poseer un sentido más noble y un desinterés mayor que el hombre maduro, que es activo en el

46 Goethe, *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, N° 899.
47 *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], ed. Lasson, Leipzig, 1913, pp. 483 y ss.; *Enc.*, § 396, *Zus.*; *Phänomenologie*, ed. Lasson, Leipzig, 1907, p. 310.

mundo y penetra en la razón de la realidad. Sólo por obligación, la juventud cumple el paso que lleva hasta el reconocimiento de lo que es, y siente ese paso como el amargo tránsito a una vida filistea. Pero se engaña si comprende esa relación como derivada de una necesidad externa y no de una necesidad racional, en la cual vive la sabiduría de los viejos, libres de todos los intereses particulares del presente.

En contraste con esa estimación hegeliana de los jóvenes y los viejos, los jóvenes hegelianos representan el partido de la juventud, no porque fuesen realmente jóvenes, sino porque superaron la conciencia de los imitadores. Al conocer la insostenibilidad de lo vigente, se apartaron de lo "universal" y de lo pretérito, para anticipar el futuro, urgir lo "determinado" y "singular" y negar las existencias dadas. El destino personal de todos ellos muestra los mismos rasgos característicos.[48]

F. A. Lange advirtió cierta vez que Feuerbach se había elevado desde los abismos de la filosofía hegeliana hasta una especie de superficialidad y que tenía más carácter que espíritu, sin por eso perder del todo los vestigios del profundo sentido de Hegel. No obstante los muchos "por tanto", su sistema se cierne en una oscuridad mística, que de ninguna manera se puede aclarar por la acentuación de la "sensibilidad" y la "intuitividad". Semejante característica no sólo concierne a Feuerbach, sino a todos los jóvenes hegelianos. Sus escritos son manifiestos, programas y tesis, y no un todo en sí mismo pleno de contenido. Sus demostraciones científicas fueron, en manos de ellos, proclamas efectistas, con las cuales se dirigían a la masa o a los individuos. Quien estudie esas obras tendrá la experiencia de que ellas, no obstante el tono airado, dejan un sabor insulso, porque con medios menesterosos plantean exigencias inmensas y convierten la dialéctica conceptual de Hegel en un medio estilístico retórico. La manera de reflexionar por contrastes con la que solían escribir es uniforme, aunque sin simplicidad; y brillante, sin luminosidad. Burckhardt había comprobado que el mundo, después de 1830, comenzó a volverse "más vulgar"; pero dicha comprobación no se confirmó en el lenguaje que en ese entonces se volvió usual, pues la expresión encontraba placer en la polémica pesada, en la pompa patética y en las imágenes drásticas. También F. List constituye un ejemplo de lo dicho. Su activismo crítico no

48 Una instructiva e ingeniosa caracterización de los jóvenes hegelianos se halla en la obra polémica dedicada a L. Feuerbach, del profesor de filosofía de Heidelberg, von Reichlin-Meldegg, titulada *Die Autolatrie oder Selbstanbetung, ein Geheimnis der junghegelschen Philosophie* [La autolatría o la adoración de sí mismo: un secreto de la filosofía de dos jóvenes hegelianos], Pforzheim, 1843.

conocía límite alguno, pues lo que quería llevar a cabo era en todos los casos, y a toda costa, la "alteración".[49] Y, sin embargo, la mayoría de ellos eran personas desesperadamente honestas, que comprometían su existencia real en lo que querían realizar. Como ideólogos del devenir y del movimiento se atuvieron al principio hegeliano de la negatividad dialéctica y de la contradicción que mueve el mundo.

Para sus relaciones mutuas es característico el hecho de que trataron de sobrepasarse unos a otros, dentro de un proceso que los entrelazaba entre sí. Llevaron los problemas que la época les proponía hasta las consecuencias últimas y fueron de una mortal coherencia. Sólo vinculados recíprocamente por una oposición común, pudieron desatar fácilmente sus alianzas personales y literarias y de ese modo separarse e insultarse unos a otros, según el criterio de los propios radicalismos, llamándose "publerinos" o "reaccionarios". Feuerbach y Ruge, Ruge y Marx, Marx y Bauer, Bauer y Stirner constituyen pares de hermanos-enemigos, pues sólo la casualidad dirá en qué instante acabarán por reconocerse como adversarios. Son "hombres de cultura descarriada" y existencias fracasadas que traducen sus doctos conocimientos en estilo periodístico, obligados por la coacción que deriva de las relaciones sociales. Su vocación más peculiar era la de ejercer una "libre" profesión de escritores; pero de hecho se encontraban en constante dependencia de capitalistas y editores, del público y de los críticos. La profesión literaria, entendida como vocación y como objeto de lucro, sólo alcanzó vigencia en Alemania alrededor de 1830.[50]

Feuerbach se sentía "escritor y hombre" en señalado sentido.[51] Ruge tenía un expreso ingenio periodístico; Bauer vivió de su profesión de literato y la existencia de Kierkegaard se identificó con su "calidad de autor". A pesar de su apasionada oposición al periodismo, Kierkegaard se vinculó con los demás por la intención de querer actuar únicamente a través de sus escritos. La particular determinación –que atribuye a su "eficacia como escritor"– de ser un autor que se debe hallar "en los límites entre lo poético y lo religioso" no sólo lo diferenció, sino que también lo relacionó con la actividad literaria de los hegelianos de izquierda, que también se

49 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse* [El hombre y la masa], *op. cit.*, pp. 80 y ss.

50 Para la historia social de la actividad literaria en Alemania, véase W. H. Riehl, *Die bürgerliche Gesellschaft* [La sociedad burguesa] [1851], 8ª ed., Libro II, cap. 3, pp. 329 y ss.; cf. A. de Tocqueville, *Dast alte Staatswesen und die Revolution*, Leipzig, 1857, Libro III, cap. I [trad. esp.: *El Antiguo Régimen y la Revolución*, México, FCE, 1996]; G. Sorel, *Les illusions du progrès*, París, 1927, pp. 83 y ss., 107, 179.

51 Para este punto véase el tratado de Feuerbach *Der Schriftsteller und der Mensch* [El escritor y el hombre], 3ª ed., 1834, III, 149 y ss.

movían en los límites entre la filosofía y la política o la política y la teología. Mediante esos hombres, a Hegel le tocó en suerte el paradójico destino de que su sistema, que como ningún otro anterior exigía el "esfuerzo del concepto", sólo entrara en circulación y alcanzara los más vastos efectos a través de una enérgica popularización. Si es verdad lo que Hegel decía –que el hombre individual es positivamente libre y "algo" en general sólo dentro de lo "universal" de una profesión determinada–,[52] entonces Feuerbach y Ruge, Bauer y Stirner, Marx y Kierkegaard fueron negativamente libres, y fuera de eso "nada". Cuando un amigo de Feuerbach se esforzó por conseguirle un cargo académico, Feuerbach le escribió en respuesta: "Cuanto más se hace por mí, tanto menos soy yo, y viceversa. En general soy… algo, en tanto no soy nada".

Hegel se sabía libre aun en medio de limitaciones burguesas; y para él no era imposible, como funcionario civil, ser él mismo y ser algo, es decir, ser un "sacerdote de lo Absoluto". Refiriéndose a la vida de los filósofos de la tercera época del espíritu,[53] por tanto a los filósofos del comienzo del mundo "moderno", decía que también sus circunstancias vitales eran distintas a las de la primera y la segunda épocas. Los filósofos antiguos habían sido individuos "plásticos", que acuñaban la propia vida según sus doctrinas, de tal modo que, en este caso, la filosofía como tal también determinaba la condición del hombre. En la Edad Media fueron principalmente los doctores en teología quienes enseñaron la filosofía y, como eclesiásticos, se diferenciaban del mundo restante. En el tránsito a la tercera época moderna, los filósofos, inconstantes, vivieron vagando, como Descartes, en lucha íntima con ellos mismos y, en lo exterior, con las relaciones del mundo. A partir de entonces, ellos ya no constituyen una clase particular, sino que son lo que son en conexión civil con el Estado: es decir, empleados y, al mismo tiempo, profesores de filosofía. Hegel interpretó tal modificación como la "reconciliación del principio mundano consigo mismo", por la cual cada uno estaba en libertad de construirse un propio "mundo íntimo", independientemente del poder de las relaciones que se habían vuelto esenciales. El filósofo podía ahora abandonar el aspecto "externo" de su existencia a ese "orden", así como el modo de vestirse del hombre moderno está determinado por la moda. El mundo moderno es, precisamente, ese poder de la dependencia, que ha llegado a ser multilateral, de

52 *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 6, *Zus.*, § 7, *Zus.*, § 207, *Zus.*; *Philosophische Propädeutik* [Propedéutica filosófica], § 44 y s.; *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, *op. cit.*, p. 475.

53 xv, 275 y ss.

los hombres entre sí, dentro de relaciones civiles. Lo esencial, concluye Hegel, es "seguir siendo fieles a los propios fines", en esta conexión cívico-estatal. A él todavía le parece algo totalmente conciliable el ser libre para la verdad y, al mismo tiempo, dependiente del Estado.

Así como para Hegel ha sido significativo el hecho de que él, quedando dentro del "sistema de las necesidades", siguiera siendo fiel a un fin propio que lo sobrepasaba, así también tuvo importancia para todos los sucesores la circunstancia de que con el fin de lograr sus metas se sustrajeran al orden burgués. En virtud del choque provocado en los círculos académicos por sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, Feuerbach tuvo que renunciar a la obtención del cargo de docente libre en Erlangen y, a lo sumo, le fue posible enseñar "privadamente en una aldea que hasta carecía de iglesia". Sólo apareció una vez en público, cuando los estudiantes lo llamaron desde Heidelberg en 1848. Ruge sintió el destino propio de los intelectuales revolucionarios todavía más duramente: en constante conflicto con el gobierno y la policía, perdió en seguida su cargo docente en Halle; su intento de fundar una academia libre en Dresde fracasó y los *Anales de ciencia y arte*, de los que fuera coeditor, dejaron de aparecer después de pocos años de haber ejercido una exitosa influencia. Para no caer por segunda vez en prisión, huyó a París, luego a Suiza y, finalmente, a Inglaterra. Debido a sus concepciones teológicas radicales, B. Bauer fue despojado de su cargo de profesor: por eso se convirtió en escritor libre y en el centro de los "libres" de Berlín. La constante lucha contra las penurias de la vida no quebraron, en modo alguno, su firme carácter. Stirner, que al comienzo fue maestro de escuela, se desmoralizó ante la presión de miserias pequeño-burguesas, y finalmente consumió su existencia en traducciones y vivió con los ingresos que le producía una lechería. Marx fracasó en su plan de habilitarse en filosofía en Bonn. En primer lugar, aceptó la redacción de los *Anales franco-alemanes*, cuyos elaboradores eran, entre otros, Ruge y Heine; más adelante emigró a París, Basilea, Bruselas y Londres, viviendo con indigentes honorarios de escritor y periodista, en medio de préstamos y deudas. Kierkegaard jamás pudo decidirse a emplear su habilitación en teología para la obtención de un cargo de párroco y no quiso "reducirse a la finitud" para "realizar lo universal". Vivió del "propio crédito", como un "rey sin patria", según designaba su existencia de literato, y, materialmente, de la herencia de su padre, a la que dio fin en el momento de derrumbarse, agotado por la lucha contra la Iglesia. Pero también Schopenhauer, Dühring y Nietzsche sólo estuvieron al servicio del Estado pasajeramente; Schopenhauer, lleno de desprecio por "los filósofos de la universidad", volvió a su vida privada, después de su fracasado intento de

competir con Hegel en la Universidad de Berlín. Dühring fue separado de su cargo de profesor por razones políticas y Nietzsche, después de pocos años, se despidió para siempre de la Universidad de Basilea. No dejaba de admirar la independencia de Schopenhauer respecto del Estado y de la sociedad. Todos ellos se sustrajeron a los vínculos con el mundo existente o, mediante una crítica revolucionaria, quisieron subvertir la condición actual de lo existente.

La división de la escuela de Hegel en hegelianos de derecha y de izquierda estuvo objetivamente posibilitada por la esencial ambigüedad de las "superaciones" dialécticas de Hegel, que podían ser interpretadas tanto de manera conservadora como revolucionaria. Sólo se necesitaba simplificar de modo "abstracto" el método de Hegel para que pudiera llegarse a la proposición de F. Engels, característica de todos los hegelianos de izquierda: "El conservadorismo de esa concepción es relativo; su carácter revolucionario, absoluto". Eso se debe a que el proceso de la historia universal es un movimiento del progreso y, por eso, una constante negación de lo vigente.[54] Engels demostró, pues, el carácter revolucionario contenido en la proposición hegeliana de que lo real es también racional. En apariencia, trátase de una proposición reaccionaria; pero, en verdad, es revolucionaria, puesto que Hegel no entendió por realidad lo existente de modo totalmente casual, sino un ser "verdadero" y "necesario". Por eso la tesis de la *Filosofía del derecho*, en apariencia conservadora del Estado, se puede convertir, "de acuerdo con todas las reglas" del modo hegeliano de pensar, en su contrario: "Todo lo vigente merece sucumbir".[55] El mismo Hegel, por cierto, no extrajo con semejante rigor esa consecuencia de su dialéctica; antes bien, el aspecto contradictorio y críticamente revolucionario de la conclusión de su sistema estuvo encubierto por el dogmático y conservador. Por eso se tenía que liberar a Hegel de Hegel mismo y, de hecho, mediante la negación metódica de lo vigente debía darse la razón a la realidad. La división de la escuela hegeliana, por tanto, descansa en el hecho de que en Hegel las proposiciones acerca de la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional,[56] unidas en un solo punto metafísico, se consideraron aisladamente, según las direcciones de derecha o de izquierda, en primer lugar en la cuestión acerca de la religión y, en segundo lugar, en la referida a la política. La derecha acentuó la circunstancia de que sólo lo real es racional, y la

54 F. Engels, *Feuerbach*, *op. cit.*, p. 5.
55 Cf. M. Hess, *op. cit.*, p. 9, y A. Herzen, *Erinnerungen* [Memorias], Berlín, 1907, t. I, 272.
56 Cf. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*…, *op. cit.*, pp. 315 y ss. y 397 y ss.

izquierda la de que sólo lo racional es real; mientras que en Hegel, al menos desde el punto de vista formal, el aspecto conservador y el revolucionario eran indiferentes.

De acuerdo con el contenido, la subversión metódica de la filosofía hegeliana se refirió, en primer lugar, a su carácter de ser una teología filosófica. El conflicto concernía a la interpretación atea o teísta de la filosofía de la religión: ¿lo absoluto tenía existencia real en la encarnación divina o sólo en la humanidad?[57] En este combate, sostenido por Strauss y Feuerbach contra los residuos dogmáticos del cristianismo filosófico de Hegel, la filosofía de éste, como dijera Rosenkranz, "atravesó en sí misma" la época de la sofística; pero no para "rejuvenecerse", sino –en Bauer y Kierkegaard– para revelar radicalmente la crisis de la religión cristiana. La crisis política, por otra parte, no se mostró menos importante y se manifestó en la crítica de la *Filosofía del derecho*: Ruge la provocó y Marx la extremó. En las dos direcciones del ataque, los jóvenes hegelianos, sin saberlo ellos mismos, retornaron a los escritos juveniles de Hegel sobre teología y política. En esas obras, Hegel había desarrollado con todo rigor la problemática del Estado burgués y de la religión cristiana, según el criterio de la polis griega y de su religión popular.

Dentro del derrumbe de la filosofía hegeliana deben diferenciarse tres fases: Feuerbach y Ruge trataron de *transformar* la filosofía de Hegel de acuerdo con el espíritu de una época que se había modificado; B. Bauer y Stirner hicieron sucumbir la filosofía en general, llevándola a un criticismo y a un nihilismo radicales; Marx y Kierkegaard sacaron consecuencias extremas de la situación alterada: Marx destruyó el mundo capitalista-burgués y Kierkegaard el mundo cristiano-burgués.

a) L. Feuerbach[58] *(1804-1872)*

Como todos los filósofos del idealismo alemán, también Feuerbach partió de la teología protestante, que estudió en Heidelberg con el hegeliano Daub y con Paulus. Sobre las lecciones de este último dice, en una carta a sus familiares, que se le presentaban como una telaraña de sofismas y un instrumento de tortura, mediante el cual las palabras se maltrataban hasta

57 Cf. K. Fischer, "Feuerbach und die Philosophie unserer Zeit", *op. cit.*, pp. 148 y ss. Según Fischer, la cuestión sería saber "si al Dios extramundano habría que sepultarlo en la lógica o en la antropología".

58 Cf. para nuestra exposición el estudio de F. Lombardi, *L. Feuerbach*, Florencia, 1935, en el que se expresan los paralelos históricos del hegelianismo italiano (Spaventa, Tommassi, Labriola, De Sanctis).

llegar a confesar algo que jamás habían significado. Disgustado por esta "expectoración de una sagacidad fracasada", deseó ir a Berlín, donde además de Schleiermacher y Marheineke enseñaban Strauss y Neander. Sólo incidentalmente mencionaba la filosofía; pero ya en la primera carta escrita desde Berlín, decía:

> Tengo la intención [...] de dedicarme este semestre sobre todo a la filosofía, para completar con mayor utilidad y profundidad el curso filosófico prescrito en este año. Por eso he oído clases de lógica, metafísica y filosofía de la religión dictadas por Hegel [...]. Esas lecciones me gustan infinitamente, aunque no por eso tengo la intención de volverme hegeliano.

Después de vencer la resistencia de su padre, pasó por entero al estudio de la filosofía. Luego de estudiar dos años con Hegel concluyó su preparación con una disertación titulada *De ratione una, universali, infinita*[59] que, en 1828, envió a Hegel junto con una carta. En ella declara expresamente ser su discípulo más directo, y dice que esperaba haberse apropiado algo del espíritu especulativo de su maestro.

Las transformaciones revolucionarias que más tarde Feuerbach debía introducir en la filosofía de Hegel ya aparecían en esta carta, escrita a los 24 años, a través de conceptos hegelianos. De antemano justificaba los defectos de su disertación, porque ella pretendía ser una apropiación "viviente" y 'libre" de lo que había aprendido de Hegel. También acentuaba ya el principio de la "sensibilidad", pues la Idea no debía atenerse al reino de lo universal, pasando por encima de lo sensible, sino que –a partir del "cielo de pureza incolora" y de la "unidad consigo misma"– tenía que sumergirse en la intuición, en la cual penetra lo particular[60] con el fin de incorporarse lo que hay de determinado en los fenómenos. El Logos puro necesitaba "encarnarse": la Idea, "realizarse" y "mundanizarse". En el margen advertía –como si hubiese presentido su propio destino– que al proponer esa sensibilización y realización no pensaba en popularizar el pensamiento, ni tampoco transformar el pensar en una intuición fija y obtusa o cambiar los conceptos por imágenes y signos. Justificaba la tendencia a la mundanización, porque ella se funda "en el tiempo", o "lo que es lo mismo", en el espíritu de la filosofía hegeliana misma, pues ésta no es cuestión de

59 Cf. Lombardi, *op. cit.*, pp. 37 y ss.
60 *Briefe*, I, 215. Schelling también le objetó lo mismo a Hegel, cuyo concepto "ofende" la representación sensible, porque no la hizo descender hasta la esfera de la representación (*Werke*, parte I, t. X, 162).

escuela, sino de humanidad.[61] La dirección anticristiana se expresa siempre muy claramente. El espíritu se halla ahora al comienzo de "un nuevo período universal" y a la plena realización de la Idea le corresponde destronar el "sí-mismo" –el espíritu *único* en tanto es– que ha dominado el mundo desde la era cristiana y, de ese modo, debe triunfar sobre el dualismo entre el mundo sensible y la religión suprasensible, así como sobre la dualidad establecida entre la Iglesia y el Estado:[62]

> Por eso no corresponde ahora desarrollar los conceptos en la forma de su universalidad, es decir, en su pureza abstracta y en su cerrado ser-en-sí mismo, sino que se deben aniquilar y desbaratar, de modo real y en nombre de la verdad, los modos de concebir histórico-universales hasta ahora vigentes y que se refieren al tiempo, a la muerte, a lo inmanente, a lo trascendente y al yo, así como también al individuo y a la persona, absolutamente concebida, es decir, en tanto situada fuera de la finitud, en lo Absoluto, o sea en Dios, y así sucesivamente. Se debe aniquilar todo cuanto se halla contenido en el fundamento de la historia hasta ahora transcurrida y también la fuente de las ideas cristianas, tanto ortodoxas como racionalistas.

En lugar de todo eso deben entrar los conocimientos que, aunque "implícitos", están encubiertos en la filosofía moderna. El cristianismo ya no se puede concebir como religión absoluta. *Sólo* constituye la antítesis del mundo antiguo y además le ha dado a la naturaleza un puesto no-espiritual. También la muerte, que es un acontecer natural, rige para el cristianismo de un modo por entero privado de espiritualidad como "el más inevitable jornalero en la viña del Señor".[63]

La medida en que Feuerbach, no obstante esta apropiación que era algo más que meramente "libre", estaba familiarizado con el pensar de Hegel lo muestra su crítica, aparecida en 1835, al *Anti-Hegel*, de Bachmann,[64] la cual casi podría haber sido de Hegel mismo. A lo largo de sesenta y cua-

61 II, 413.

62 Para la conciencia de la época en Feuerbach, véase la introducción a los *Todesgedanken* [Pensamientos de la muerte] de 1830: "quienes entiendan el lenguaje con que habla el espíritu de la historia del mundo no podrán sustraerse al conocimiento de que nuestro presente constituye el término de un gran período de la historia de la humanidad y de que, precisamente por eso, es el comienzo de una vida nueva".

63 *Briefe*, I, 214 y ss.

64 II, 18 y ss.

tro páginas rechaza el empirismo "no conceptual" de Bachmann con una sagacidad y una ponderación que corresponde plenamente a la crítica filosófica, tal cómo Hegel la había desarrollado en su esencia,[65] aplicándola al entendimiento vulgar del hombre.[66] Feuerbach distinguió dos clases de crítica: la del conocimiento y la de una equivocada comprensión. La primera se refiere a la esencia positiva de las cuestiones y toma como criterio del juicio estimativo las ideas fundamentales del autor; la comprensión equivocada, en cambio, aprehende desde fuera lo positivamente filosófico: siempre tiene en la cabeza algo diferente de lo que tenía su contrincante en la suya, y cuando los conceptos de éste superan las propias representaciones, ya no entiende nada más. Feuerbach demuestra a Bachmann que no ha entendido en lo más mínimo las teorías de Hegel acerca de la identidad de la filosofía con la religión, de la lógica con la metafísica, del sujeto con el objeto, del pensar con el ser, del concepto con la realidad. Su crítica a la idea hegeliana de Dios es una grosera parodia: la superficialidad y la falta de profundidad de las objeciones de Bachmann contra las ideas "más profundas y sublimes" de Hegel no son dignas de crítica alguna.

Con relación a esa aplicación escolástica de las categorías de Hegel, es comprensible que Rosenkranz haya podido escribir, siete años más tarde: "¿Quién hubiera pensado que la filosofía de Hegel, que Feuerbach cierta vez defendiera conmigo, contra Bachmann, en su polémica contra el *Anti-Hegel* de este último, se rebajaría tanto en él?".[67] Sin embargo, el mismo Feuerbach, apelando a la crítica que Lessing dirigió contra los enemigos de la ortodoxia, explicó después su propia crítica al *Anti-Hegel* diciendo que en ella sólo había sido un partidario "intermitente" de Hegel, frente a los ataques antifilosóficos, y que sería apresurado pensar que quien escribe contra el opositor de una cosa, al hacerlo así, se declararía incondicionalmente en favor de ésta. Antes bien, el *Anti-Hegel* ya entonces estaba oculto en Feuerbach mismo; "pero, precisamente, por ser sólo un hombre a medias, lo obligué a callarse".[68]

Feuerbach se mostró públicamente como contrincante de Hegel en 1839, con un artículo aparecido en los *Anales* de Ruge, titulado "Para una crítica de la filosofía hegeliana". Esta crítica concuerda en todos los puntos

65 Hegel, XVI, 33 y ss.
66 *Ibid.*, pp. 50 y ss.
67 *Studien*, Parte V, serie 3, p. 326; cf. Feuerbach, *Briefe*, I, 238 y 241. En su segunda monografía sobre Hegel (p. 313), Rosenkranz observa que la polémica de Feuerbach contra Hegel había causado gran placer entre quienes no pudieron sobrepasar la tercera parte de la *Fenomenología* y el primer tomo de la *Lógica*.
68 *Briefe*, I, 390.

decisivos con las objeciones de Bachmann que anteriormente había refutado. También Feuerbach niega ahora con toda decisión la identidad dialéctica entre la filosofía y la teología, entre el concepto y la realidad, entre el pensar y el ser. Lo que anteriormente había defendido contra Bachmann, y lo que había invocado en nombre de las ideas más sublimes de Hegel, ahora se le presentaba como el "absurdo de lo Absoluto". El espíritu absoluto "sólo es" el difunto espíritu de la teología que, como un fantasma, ronda la filosofía hegeliana.

Cuando en 1840 Feuerbach rindió cuentas una vez más sobre su relación con Hegel, lo llamó el único hombre que le permitió experimentar qué era un maestro. Jamás se acalla en nuestro ser lo que hemos sido como discípulos, aunque quizá enmudezca en nuestra conciencia. No sólo había estudiado a Hegel; también había aprendido de otros, convencido de que el deber de un joven docente no era el de hacer conocer a los estudiantes las opiniones propias, sino también las teorías de otros filósofos famosos:

> Enseñaba la filosofía de Hegel [...] en primer lugar, como alguien identificado con su objeto [...] porque no conocía otro que fuese mejor; en segundo lugar, como alguien que se distinguía y se separaba de su objeto, haciéndole justicia histórica, en un afán por captarlo con mayor rigor.

De ese modo, jamás fue hegeliano en sentido formal, aunque sí lo fuera en un sentido más esencial: por eso incluyó el sistema absoluto en la "ley de la finitud". "Como escritor en formación, yo adoptaba el punto de vista de la filosofía especulativa en general y la de Hegel en particular, por cuanto ella constituía la expresión última y más amplia de la filosofía especulativa."[69]

Veinte años más tarde –1860– Feuerbach resumió brevemente y por última vez su posición frente a Hegel. A diferencia de los "héroes del espíritu", se consideraba como el último filósofo, expulsado a los límites más externos de la profesión filosófica, más allá de la sublimidad intelectual del sistema. De una manera que recuerda la polémica de Kierkegaard, describe a Hegel como el modelo de un pensador profesional que se basta a sí mismo, aunque su existencia real estuviese asegurada por el Estado; por eso, dicha existencia careció de significación para su filosofía. Le confirió un nimbo histórico-universal al punto de vista de la cátedra: "el espíritu absoluto no es otra cosa que el profesor absoluto".[70]

69 *Briefe*, I, 388 y s.

70 I, 256; *Briefe*, II, 120; cf. la crítica de Rosenkranz, *Studien*, parte V, serie 3, pp. 325 y ss.: "Hegel, der Fakultätphilosoph, und Feuerbach, der Menschheitsphilosoph"

Pero, ¿en qué consiste la transformación, proclamada por Feuerbach, de la filosofía llevada a término por Hegel? Un artículo de 1842-1843 sobre "La necesidad de una transformación" indica los puntos más importantes. La filosofía no se encuentra ahora en una época afín a la que presenció la evolución que iba de Kant a Hegel: ya no pertenece en general y de modo preeminente a la historia de la filosofía, sino al acontecer inmediato del mundo. Por eso hay que "decidir" si se seguirá transitando por los viejos carriles o si se querrá iniciar una época nueva. Pero es necesaria una transformación de principio, porque ella corresponde a la "exigencia de la época", o, dicho con mayor rigor: de la época que del *futuro* adviene al presente.

> En las épocas de decadencia de alguna concepción histórico-universal, las necesidades se contraponen: para algunos hay, o parece haber, una necesidad de conservación de lo antiguo y de rechazo de lo nuevo; para otros, en cambio, es necesario realizar lo nuevo. ¿De qué lado está la necesidad verdadera? Del que corresponde a la necesidad del futuro –del futuro anticipado–, donde está el movimiento que progresa. La necesidad de conservación sólo constituye una reacción artificial y declamada. La filosofía de Hegel establecía una vinculación arbitraria de diferentes sistemas existentes de hecho, es decir, de insuficiencias: carecía de fuerza positiva, porque le faltaba la negatividad absoluta. Sólo quien tenga la valentía de ser absolutamente negativo tendrá fuerzas para crear lo *nuevo*.[71]

También estaba en la intención de Ruge, Stirner, Bauer y Marx avanzar hacia un futuro anticipado, porque todos ellos sólo conocían un presente temporal y no, como Hegel, eterno. En su totalidad, hasta Nietzsche y Heidegger, todos ellos son filósofos "del momento" (*vorläufige*).[72]

Las *Tesis para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*, de Feuerbach, dieron el primer impulso para la transformación del filosofar rememorativo de Hegel. La morada, hasta entonces ocupada por el espíritu –dice en una carta de esta época–, se derrumbó, y el espíritu se tuvo que decidir a "emigrar" –la misma imagen nos vuelve a salir al encuentro en Marx– llevando consigo su haber más propio. "El carruaje de la historia universal es estrecho: si se llega tarde, ya no es posible meterse

---

[Hegel, el filósofo profesional, y Feuerbach, el filósofo de la humanidad], 1842; véase la descripción del "puro ser para sí" de Hegel en *Ausgwählte Briefe* [Cartas escogidas], de D. F. Strauss, editadas por E. Zeller, Bonn, 1895, p. 8.

71 *Briefe*, I, 407; sobre la "necesidad" entendida como raíz de la filosofía y de la religión, cf. I, 207 y ss.

72 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse*, *op. cit.*, pp. 29 y ss. y 77 y ss.

en él [...], en caso de querer viajar, sólo se podrá llevar lo esencialmente necesario, lo *propio*, y no los muebles de la casa."[73] Semejante imagen, por su presentación histórico-universal, recuerda el discurso de Kierkegaard sobre el "desfiladero" a través del cual cada uno debía ahora pasar, y se asemeja igualmente a lo "único que es necesario". "El hombre no puede concentrarse lo bastante: una sola cosa o nada", dice también Feuerbach.[74]

Feuerbach criticó a Hegel con los ojos puestos en su planeada transformación.[75] Necesariamente, la filosofía se encontraba ahora "desengañada de sí misma". El engaño en que se hallaba hasta ese momento fue el de creer en un pensar autosuficiente, en el cual el espíritu se podría fundamentar a sí mismo; y en cambio, la naturaleza sólo era puesta como tal por el espíritu. El supuesto antropológico de semejante "idealismo" o "espiritualismo" estaba en el modo aislado de existir del pensador, en tanto pensador. También Hegel, no obstante la superación de los contrastes cumplida por él, fue un idealista extremo: su "identidad absoluta" era, en verdad, una "absoluta unilateralidad", basada sobre el aspecto de un pensar seguro de sí mismo. Al partir del "yo soy", entendido como "yo pienso", el idealista considera el mundo contemporáneo y circundante, o en general el mundo, como un mero "otro" de sí mismo, como un *alter ego*, cuyo centro de gravedad está en el *ego*. Cuando Hegel interpreta lo otro, lo que no soy yo mismo, como siendo mi "propio" ser-otro, desconoce la autonomía específica de la naturaleza y del prójimo. Filosofa desde el supuesto de un punto de partida *autoconsciente* y *filosóficamente* puro, y por eso desconoce los comienzos o principios no filosóficos de la filosofía. Luego, la filosofía hegeliana merece la misma censura que afecta a toda la filosofía moderna, desde Descartes: el reproche de haber llevado a una directa ruptura con la intuición sensible, es decir, con un presupuesto *inmediato* de la filosofía. Por cierto que hay una ruptura

73 *Briefe*, I, 349.

74 *Ibid.*, 365.

75 La crítica de Feuerbach a Hegel se halla en las siguientes obras: *Hegels Geschichte der Philosophie* [La historia hegeliana de la filosofía], II, 1 y ss.; *Kritik der Hegelschen Philosophie* [Crítica de la filosofía hegeliana], II, 185 y ss.; *Über den Anfang der Philosophie* [Sobre el comienzo de la filosofía], II, 233 y ss.; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, II, 244 y ss. [trad. esp.: *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Barcelona, Labor, 1976]; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, II, 269 y ss. [trad. esp.: *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona, PPV, 1989]; *Der Spiritualismus der sog. Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie* [El espiritualismo de la llamada filosofía de la identidad o crítica de la psicología hegeliana], X (2ª ed.), 136 y ss.; *Kritik der Idealismus* [Crítica del idealismo], X (2ª ed.), 164 y ss.; *Briefe*, I, 387 y ss.

inevitable, y que se halla en la naturaleza de la ciencia misma; pero justamente la filosofía la mediatiza, tan pronto como se engendra a partir de lo no filosófico. "El filósofo tiene que *oponer* al pensar abstracto lo que en el hombre no filosofa, aquello que, antes bien, está *contra* la filosofía: por tanto, lo que Hegel rebajaba a la categoría de *nota* debe ingresar en el *texto* de la filosofía."[76] El comienzo crítico de la pregunta de Feuerbach por el "tú sensiblemente dado" ocupaba, pues, el lugar del punto de partida tradicional de la filosofía del espíritu, ofrecido por el *cogito ergo sum*.

El motivo histórico del menosprecio idealista por la sensibilidad natural, disminuida a ser "mera" naturalidad, reside en la filosofía moderna, derivada de la ideología cristiana; cosa que ya en su carta a Hegel Feuerbach designaba como la ideología del puro "sí-mismo". De acuerdo con eso, el ataque de Feuerbach, contenido en los *Principios*, se dirige contra un Hegel considerado como teólogo filosófico:

> La filosofía moderna ha partido de la teología: ella no es otra cosa que teología disuelta y transformada en filosofía.
>
> La contradicción de la filosofía moderna [...] consiste en que ella niega la teología desde el punto de vista de la teología; o bien niega la teología con una negación que, en sí misma, vuelve a ser teología. Tal contradicción caracteriza la filosofía de Hegel en particular.
>
> Quien no renuncie a la filosofía de Hegel, no renunciará a la teología. La teoría hegeliana de que [...] la realidad es puesta por la Idea, sólo constituye una expresión racional de la doctrina teológica, según la cual la naturaleza [...] es creada por Dios.

Y, por otra parte,

> [...] la filosofía hegeliana es el último refugio y el último apoyo racional de la teología.
>
> Así como antes los teólogos católicos fueron *de facto* aristotélicos, para poder combatir el protestantismo, así también los teólogos protestantes actuales son *de jure* hegelianos, con el fin de poder combatir el ateísmo.

76 Cfr. Kierkegaard, VII, 30 y ss.

> De ese modo, ya en el principio supremo de la filosofía hegeliana tenemos el comienzo y el resultado de su filosofía de la religión, a saber: que la filosofía no anula los dogmas de la teología, sino que sólo los repone, después de que el racionalismo los hubiera negado. La filosofía hegeliana constituye el último grandioso intento de reponer el perdido y decaído cristianismo mediante la filosofía, y eso porque, como en general ocurre en la época moderna, la negación del cristianismo se identificó con el mismo cristianismo. La tan elogiada identidad especulativa del espíritu y la materia, de lo infinito y lo finito, de lo divino y lo humano, no es más que la funesta contradicción, llevada a la cima más alta y a la cumbre de la metafísica, propia de la época moderna: la identidad de la fe y la incredulidad, de la teología y la filosofía, de la religión y el ateísmo, del cristianismo y el paganismo. Esa contradicción se oscurece en Hegel porque [...] la negación de Dios, o sea, el ateísmo, se convierte en una determinación objetiva de Dios: Dios se concibe como un proceso y el ateísmo se considera como un factor de tal proceso.[77]

Lo infinito de la religión y de la filosofía es, y jamás fue otra cosa, algo *finito*, es decir, *determinado*, aunque adulterado, porque es algo finito con el postulado de no ser finito, o sea, de ser *in*-finito. La filosofía especulativa es culpable del mismo error que la teología; es decir, convirtió en determinaciones de lo infinito determinaciones de la realidad finita, con sólo negar el carácter determinado de las últimas y por las cuales, justamente, la realidad es lo que es. Una filosofía como la de Hegel deriva lo finito de lo infinito, lo determinado de lo indeterminado: por eso jamás establece una verdadera posición de lo finito y determinado:

> Se deriva lo finito de lo infinito, es decir, lo infinito, que es lo indeterminado, se determina; y con ello se niega. Se confiesa que lo infinito sin determinación, es decir, sin finitud, es la nada: por tanto se establece que lo finito es la realidad de lo infinito. Pero la confusión negativa de lo Absoluto sigue constituyendo el fundamento: por eso, una vez puesta la finitud, vuelve a ser anulada. Lo finito es la negación de lo infinito y, a su vez, lo infinito es la negación de lo finito. La filosofía de lo Absoluto es una contradicción.

El comienzo de la filosofía verdaderamente positiva no puede ser Dios o lo Absoluto, y menos aun el "ser" sin entidad, sino sólo lo finito, lo deter-

77 II, 262; *Grundsatz* [Principio], 21; cf. *Briefe*, I, 407 y s.

minado y real. Una realidad finita, empero, es, ante todo, la del hombre mortal, para quien la muerte constituye algo afirmativo.

"La nueva [...] filosofía es la negación de toda filosofía de escuela, por más que en sí misma contenga la verdad de la última [...]; no tiene [...] ningún lenguaje especial [...] ningún principio especial: es el hombre pensante mismo; *el hombre* que *es* y *se conoce a sí mismo* [...]." Si este nombre de la nueva filosofía se volviese a traducir por "autoconciencia", la nueva filosofía se interpretaría en el sentido de la antigua y se la reduciría, una vez más, a viejos puntos de vista. La autoconciencia de la antigua filosofía, empero, es una abstracción sin realidad, pues sólo el hombre "es" autoconsciente.[78] Filosofar "antropológicamente", o conforme al hombre, significa, para Feuerbach, en primer término, tomar en consideración la sensibilidad que se acredita en el propio *pensar*, cuyo *modus* gnoseológico es la intuición sensiblemente determinada y que llena de significación el pensamiento; y, en segundo lugar, la consideración del *prójimo* acredita también el *propio* pensar que, gnoseológicamente, es el colaborador del pensamiento dialógico. En la consideración de ambos motivos, el pensar, que se declara progresivo y que meramente es lógico y deductivo, se manifiesta, con objetividad y, de ese modo, se pone en su justo lugar.

En lo concerniente al primer motivo, a la *sensibilidad*, ella no sólo se muestra como siendo la esencia de los sentidos humanos, sino como la esencia de la naturaleza y de la existencia somática en general. Para Feuerbach, según lo advierte Fischer,[79] los sentidos constituyen el tercer estado, hasta ahora despreciado, y al que él le atribuye una significación total. Hegel, en cambio, se precia de pensar, y se olvida de ver y oír. El verdadero concepto de "existencia" procede también de la sensibilidad; pues probamos la existencia real de algo porque ella se impone a los sentidos y porque no puede ser figurada, imaginada o simplemente representada.[80] Semejante "sensualismo" de Feuerbach se hace palpable del modo más claro en su crítica a la dialéctica hegeliana del alma y del cuerpo.[81] La psicología de Hegel, en efecto, quiere probar la identidad del cuerpo y del alma. Feuerbach, en cambio, afirma que también ésta, como toda otra "identidad" hegeliana, constituye, en verdad, una "unilateralidad absoluta". Como es natural, Hegel señaló la vacuidad de la opinión de quienes piensan

78 II, 264 y ss.; *Grundsatz*, 54.
79 *Die Akademie*, *op. cit.*, pp. 158 y s.
80 *Grundsatz*, 24 y ss.; cf. *Briefe*, I, 95 y ss.
81 X (2ª ed.), 136 y ss. Para la crítica al sensualismo de Feuerbach, véase J. Schaller, *Darstellung und Kritik der Philosophie Feuerbachs* [Exposición y crítica de la filosofía de Feuerbach], Leipzig, 1847, pp. 28 y ss.

que el hombre no debería tener cuerpo alguno, porque éste los obligaría a preocuparse por la satisfacción de necesidades físicas y, de ese modo, a apartarse de la vida espiritual, tornándolos incapaces de una verdadera libertad.

> La filosofía ha de reconocer el modo según el cual el espíritu es para sí mismo en cuanto se opone a lo *material*, en parte entendido como *propia* corporeidad, y, en parte, como mundo externo en general. Cosas tan diferentes se retrotraen, sin embargo, a la unidad mediatizada por la oposición y por la superación de esa identificación. Entre el espíritu y el cuerpo *propio* se efectúa, como es natural y en cualquier circunstancia, una vinculación más estrecha que la existente entre el mundo externo y el espíritu. Precisamente en virtud de esa conexión necesaria del cuerpo con mi alma, la actividad ejercida de modo inmediato por la última respecto del primero nunca es [...] simplemente *negativa*. Por eso debo, en primer lugar, afirmarme en esta *armonía* inmediata entre el alma y mi cuerpo [...] no debo despreciar el cuerpo ni tampoco tratarlo con hostilidad [...]. Si me comporto conforme a las leyes de mi organismo corporal, mi alma estará libre en su cuerpo.

A esas observaciones, Feuerbach añade lo siguiente: "trátase de una proposición perfectamente verdadera"; pero Hegel dice en seguida:

> Sin embargo, el alma no puede quedar en esta unidad *inmediata* con el cuerpo. La forma de la *inmediatez* de aquella armonía contradice el concepto de alma: o sea, su destino de ser una idealidad referida a sí misma. Para corresponder a su propio concepto, el alma tiene que convertir su identidad con el cuerpo en una identidad *puesta* o mediatizada por el espíritu, debe poseer su cuerpo, convirtiéndolo en instrumento *dócil* y *habilidoso* de su actividad y transformarlo de tal modo que, en el cuerpo, el alma se relacione consigo misma.

La palabra "inmediato" –continúa Feuerbach– está empleada innumerables veces por Hegel y, sin embargo, falta totalmente en su filosofía lo que ese vocablo designa, a saber, la inmediatez, porque Hegel jamás sale del concepto lógico y de antemano convierte lo inmediato en un factor de lo más universalmente mediato, es decir, del concepto. ¿Cómo se podría hablar en general –tratándose de Hegel– de unidad inmediata con el cuerpo, puesto que éste no tiene verdad alguna ni realidad para el alma; puesto que el alma sólo es un concepto mediatizado por la superación y la nuli-

dad de la corporeidad o, mejor dicho, puesto que es para Hegel el concepto mismo? "¿Dónde queda un vestigio de inmediatez?", pregunta Feuerbach, y responde:

> En ninguna parte. ¿Por qué? Porque, como en el idealismo y en el espiritualismo en general, para el alma o el pensar, el cuerpo sólo es objeto en tanto objeto, pero no es, al *mismo tiempo, fundamento de la voluntad y de la conciencia*, y por eso se pasa por alto el hecho de que nosotros, por *detrás* de nuestra conciencia y sólo con algo corporal que no es objetivo, percibimos lo corporal anterior a nuestra conciencia.

El espíritu forma y determina el cuerpo, a tal punto que el hombre dotado de vocación espiritual y que de acuerdo con ella regula su modo de vivir, dormir, comer y beber, de manera mediata determinará también su estómago y su circulación sanguínea, es decir, según su voluntad y vocación:

> Pero al considerar *un* aspecto, no olvidemos el *otro*; no olvidemos que cuando el espíritu determina el cuerpo con conciencia, *él mismo ya ha estado determinado inconscientemente por su cuerpo*; no olvidemos que yo, por ejemplo, en cuanto pensador, determino mi cuerpo de acuerdo con mis fines, porque la naturaleza, que construye en sociedad con el tiempo destructivo, me ha organizado para pensar; por tanto soy, en grado supremo, un pensador *fatal* que, en general, ha puesto y determinado el cuerpo según su modalidad y ser, tal como ha puesto y determinado el espíritu.

El efecto se convierte en causa y a la inversa. El reconocimiento hegeliano de la corporeidad sensible-natural sólo es un reconocimiento y, por tanto, está dentro del supuesto de una filosofía del espíritu que se fundamenta desde sí misma. El concepto idealista de la autoconciencia reconoce la *realidad* autónoma del *prójimo*[82] en tan poca medida como admite la realidad de la corporeidad sensible-natural.

Para Feuerbach, el exponente fundamental de esa corporeidad sensible-natural está en aquellos órganos sobre los cuales, en nombre de la buena sociedad, se ha echado tierra, aunque por esencia tienen significación histórico-universal y ejercen un poder que domina el mundo: el sexo natu-

82 x (2ª ed.), 164 y ss.; *Grundsatz*, 41, 59, 61 y ss.; cf. del autor *Das Individuum in der Role des Mitmenschen* [El individuo en el papel de prójimo], Tubinga, 1928, pp. 5 y ss.

ral del ser humano. El yo real no es "esto asexuado", sino que *a priori* es existencia femenina o masculina y, con ello, *eo ipso* está determinado como un *ser humano* que existe en dependencia de *otro*. La filosofía sólo podría hacer abstracción de la diferenciación sexual si ésta se limitase a las partes sexuales; pero el sexo penetra la *integridad* del ser humano que hasta en su sentir y pensar es específicamente femenino o masculino. Al saberme varón, ya reconozco la existencia de un ser que se diferencia de mí, entendido como un ser que me pertenece y que codetermina mi propio existir. Luego, *por naturaleza*, antes de comprenderme a mí mismo, estoy fundamentado en la existencia *de otro*. Y, al pensar, sólo llego a tener conciencia de lo que yo soy: no un ser infundado, sino fundado en otra existencia. El verdadero principio de la vida y del pensar no es el yo, sino el *yo* y el *tú*.

La relación más real entre el yo y el tú está en el amor. "El amor al otro te dirá quién eres":

> La verdad nos habla a partir del otro y no a partir de nuestra propia mismidad, encerrada en sí misma. También las ideas surgen únicamente a través de la comunicación, a través de la conversación entre los hombres. En la procreación del hombre, tanto en la espiritual como en la física, participan dos individuos. La unidad del hombre con el hombre constituye el primero y el último principio de la filosofía, de la verdad y de la universalidad. En efecto, la esencia del hombre sólo está contenida en la unidad del hombre con el hombre, y semejante unidad se apoya en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú. También al pensar, y en cuanto filósofo, soy un hombre con otros hombres.

Con ese recurso al amor, que vincula a los hombres entre sí, el crítico de Hegel, Feuerbach, se acerca extrañamente al joven Hegel, cuyo concepto de espíritu tomaba el punto de partida de la superación de la diferencia dentro de la "relación viviente" del amor. Pero mientras que, más tarde, Hegel trató de superar con toda la fuerza de su pensar filosóficamente concreto las diferentes determinaciones de su concepto de espíritu (entendido como conciencia "sensible", "perceptiva" y "comprensiva"; como conciencia "apetitiva" y "reflexiva"; como "servil" y "señorial"; como "espiritual" y "racional"), el "amor" de Feuerbach sigue siendo una frase sentimental, sin determinabilidad alguna, aunque sea el doble principio unitario de su filosofía, es decir, el principio de la "sensibilidad" y del "tú".

Una consecuencia de la transformación esencial de Feuerbach reside en el cambio de la situación que la filosofía ocupaba con respecto a la *política* y a la *religión*. La filosofía misma debe llegar a ser religión y, al

mismo tiempo, política: trátase de una especie de concepción política del mundo que reemplaza la religión anterior. "En efecto, debemos volver a ser *religiosos* –la *política* ha de ser nuestra religión–; pero esto sólo puede ocurrir si tenemos algo supremo en nuestra concepción, capaz de convertir, para nosotros, la política en religión."[83] Mas lo supremo para el hombre es el hombre. La tesis de que la filosofía ocupa el puesto de la religión conduce necesariamente a esta otra, más amplia: que la política se vuelve religión si el hombre terrenal y menesteroso ocupa el puesto del cristianismo, y la comunidad de trabajo, el de la plegaria. Con la misma coherencia con que Kierkegaard explicó[84] la politización de la época a partir de la desaparición de la fe cristiana, Feuerbach concluyó en la necesidad de la politización a partir de la fe en el hombre como tal. En tan poca medida "la religión, entendida en sentido habitual, es el vínculo del Estado, que más bien ha llegado a ser la disolución del mismo". Si Dios es el Señor, el hombre confiará en Él y no en los hombres; y si, a la inversa, los hombres constituyen un Estado, con ello niegan *in praxi* la fe en Dios. "A los Estados no los ha fundado la fe en Dios, sino la desesperanza en Dios" y, subjetivamente, "la fe en el hombre, entendido como el Dios del hombre", explica el origen del Estado.[85] Prescindiendo de la religión cristiana, el Estado profano se convierte necesariamente en el "conjunto de todas las realidades", en el "ser universal", y en la "providencia del hombre". El Estado es "el hombre en grande"; el Estado, que se relaciona consigo mismo, es el "hombre absoluto": al mismo tiempo llega a ser realidad y refutación práctica de la fe. "El ateísmo práctico, por tanto, es el vínculo de los Estados", y "los hombres se arrojan actualmente a la política, porque ellos reconocen el cristianismo como una religión que le sustrae al ser humano las energías para actuar en lo político".[86] Feuerbach tampoco abandonó esa convicción cuando, después del fracaso de 1848, llegó a pensar que en Alemania todavía faltaba el lugar y el tiempo propicios para la realización de una concepción política del mundo. En efecto, la Reforma destruyó el catolicismo religioso, ocupando su lugar un catolicismo político, y ahora se tenía que aspirar políticamente a lo que la Reforma sólo había intentado en el dominio de la religión: es decir, a la superación de la "jerarquía política" llevada a cabo por una república democrática. Pero el hecho de que el propio interés de Feuerbach estaba, mucho más que en la forma republicana,

83 *Briefe*, I, 409.
84 *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit.*, p. 457.
85 *Briefe*, I, 410; cf. Engels: "La esencia del Estado y la de la religión están en la angustia que la humanidad siente frente a sí misma".
86 *Briefe*, I, 411.

en la concentración y en la ampliación del poder del Estado como tal –y con mayor motivo ocurrió lo mismo en Ruge, Marx, Bauer y Lassalle– lo muestra la circunstancia de que más tarde ellos no sintieron como enemigo a Bismarck, sino como un guía puesto en el camino de sus tendencias revolucionarias de entonces.[87] En una carta de 1859, Feuerbach escribía:

> En lo que se refiere a la política alemana, significa entre nosotros, como se sabe, *quot capita tot sensus* y, sin embargo, Alemania jamás llegará a ponerse de acuerdo, nunca llegará a tener una cabeza; pero lo cierto es que jamás estará bajo una cabeza hasta que alguien tenga el corazón que lo lleve a afirmar, con la espada en la mano: ¡Yo soy la cabeza de Alemania! Pero, ¿dónde está esa unión del corazón y la cabeza? Prusia tiene la segunda, pero le falta el primero; Austria tiene el corazón, pero no la cabeza.[88]

Valorado con la medida hegeliana de la historia del "espíritu", el sensualismo tosco de Feuerbach aparece, frente a la Idea organizada conceptualmente de Hegel, como un retroceso, como una barbarización de un pensamiento que reemplaza el contenido por el estilo ampuloso y las convicciones sentimentales. El último escrúpulo de Hegel, cuando dudaba acerca de si el estrépito de los contemporáneos y la "locuacidad ensordecedora" de una ostentación limitada a lo presente dejaría espacio para el conocimiento desapasionado, está acallado por la elocuencia verbosa de sus discípulos, que mezclaron la filosofía con los intereses de la época. A la amistad de Hegel con Goethe le siguió el "idilio" entre "Luis" (Feuerbach) y "Conrado" (Deubler),[89] cuya leal veneración por el "gran hombre" se adecuaba por completo al ánimo, en el fondo tan cándido, de Feuerbach. Y, sin embargo, sería un gran error pensar que con las alas de una difunta filosofía del espíritu podríamos sobrevolar el "materialismo" del siglo xix. La sensualización y el fin de la teología filosófica de Hegel cumplidos por Feuerbach constituyeron, sin duda, el punto de partida de la época en que ahora todos, consciente o inconscientemente, nos encontramos.

87 Cf. Ruge, *Briefe*, i, p. xxviii; *Briefe*, ii, 32, 41 y s., 55, 271 y s., 285, 290, 350, 404, 410 y s.; Engels; *Feuerbach*, *op. cit.*, p. 1, y carta a Marx del 15 de agosto de 1870, en *Werke*; iii/3, pp. 349 y s. y 351); cf. Lagarde, *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, p. 82; P. Wentzke, *1848: Die unvollendete deutsche Revolution* [1848: la revolución alemana inacabada], Munich, 1938.

88 *Briefe*, ii, 59.

89 *Briefe*, 215 y ss.

b) A. Ruge (1802-1880)

Con mayor decisión que Feuerbach, Ruge fundamentó la nueva filosofía de la nueva época en el hecho de que ella "*pone todo en la historia*, se entiende" –añade como hegeliano que es– "en la historia filosófica".[90] Pero filosóficamente, la historia no sólo es historia de la filosofía, sino también, y ante todo, es acontecer temporal y simple conciencia de la historia. La "verdadera realidad" no "sería otra cosa" que "la conciencia de la época", que constituye "el resultado histórico-positivo, auténtico y último".[91] La "idea histórica de una época" o "el verdadero espíritu del tiempo" es el "señor absoluto", y en la historia sólo mantiene vigencia "lo que" constituye el "poder del tiempo". En efecto, el carácter absoluto del espíritu sólo es real en el proceso histórico, libremente realizado, por el "ser político", es decir, el hombre.[92]

Las esferas de lo Absoluto en el sistema de Hegel sólo serían la mera absolutización de la historia, en sí misma absoluta:

> Únicamente alcanzamos lo Absoluto en la historia; pero dentro de ella, se lo alcanza en todos los puntos, antes y después de Cristo. En todas partes el hombre está en Dios; pero la última configuración histórica es, según la forma, la suprema, y el futuro constituye el límite de todo lo histórico. La forma de la religión no se cumplió en Cristo, ni la de la poesía en Goethe, ni tampoco la de la filosofía en Hegel. En tan poca medida esas creaciones constituyen el fin del espíritu que, antes bien, todas ellas tienen su más grande honor en el hecho de haber sido el comienzo de una nueva evolución.[93]

Puesto que todo cae en la historia, la filosofía en cada caso "novísima" será la "verdaderamente positiva" y la que de antemano llevará implícito el futuro, entendido como la propia y viviente negación de esa filosofía. "El espíritu histórico" o la "autoconciencia del tiempo" se justifica en el curso de la historia, que también ha de ser el fin del sistema de Hegel.[94]

Un título como el siguiente: *Nuestro sistema o la sabiduría universal y el movimiento del mundo en nuestra época*[95] no se refiere de modo sólo acce-

90 *Briefe*, I, 216; II, 165.
91 *Briefe*, I, 186.
92 *Briefe*, I, 300.
93 *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [Anuarios de Halle de ciencia y arte alemanes], año 1840, p. 1217.
94 *Ibid.*, p. 1243.
95 *Unser System*, *op. cit.*

sorio al tiempo, sino que ese "sistema" *es* idéntico a una filosofía del tiempo, tan directamente como una *sabiduría* del mundo se identifica con el movimiento de este último. El "espíritu de nuestra época": también ésta es la primera expresión con que Ruge se dirige a los alemanes, en el cuarto volumen de los estudios titulados *Del tiempo pasado*. En dicha obra, y siguiendo la historia de la filosofía de Hegel, expone, de manera ejemplarmente popular, la evolución que va desde Platón a Hegel y, finalmente, trata del "desarrollo crítico de la filosofía y del espíritu de la época", es decir, de 1838 a 1843. Las ideas filosóficas rigen para él, también en este caso, como contemporáneas de la época, pues el espíritu universal del tiempo es idéntico al movimiento espiritual que se encuentra en la filosofía de cualquier época. Y, de hecho, ninguna época ha estado tan penetrada de filosofía, e incluso en el periodismo, en la literatura amena y en la política, como la presente, que está determinada por los jóvenes hegelianos. El *a priori* de esta filosofía adecuada a la época está en la afirmación de que el espíritu del tiempo –identificado ocasionalmente por Ruge con la "opinión pública"– mantiene, siempre y necesariamente, el "mismo paso" que el espíritu filosófico de la época. "Tal unidad consciente del espíritu universal y el espíritu filosófico" caracteriza nuestra época.[96] Pero el hecho de que el espíritu del tiempo, según su esencia, sea progresivo, era tan firme en Ruge, como la circunstancia de que el curso temporal no podía invertirse. Ninguna reacción podría engañar al espíritu del tiempo acerca de su poderío y coherencia. Con relación a los *Anales*, editados por él, advertía:

> […] la última victoria es la del espíritu; por tanto, si hablamos de una posición de los *Anales* frente a la historia y, de ese modo, a la dirección futura (!) de los mismos, nos orientaremos a partir del espíritu público, o, dicho con mayor rigor, del actual, impedido hasta ahora en su verdadera publicidad. En efecto, es el secreto de todos saber que el espíritu ostensible de los periódicos, pagos y vigilantes, no es el espíritu real, y que los viejos institutos, desinteresadamente dedicados a la erudición, ya no son capaces de vida.[97]

Por tanto, el verdadero espíritu del tiempo actual constituye, en determinadas circunstancias, un secreto público; pero, en todo caso, la historia, en cualquier situación, lo llevará a la victoria. La "razón de la época" se reconoce fácilmente: quien quiera conocerla, la conocerá.

96 *Briefe*, II, 51 y 68; *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], *op. cit.*, IV, p. 126.
97 *Hallische Jahrbücher*, *op. cit.*, año 1841, Prólogo, p. 2.

Para todos los jóvenes hegelianos, sin embargo, el descubridor propiamente dicho de la unidad entre la filosofía y la época nunca fue otro que Hegel. Para justificar su historización radical del espíritu, Ruge apeló al prólogo de la *Filosofía del derecho*, en el que Hegel afirmaba:

> En lo concerniente al individuo, cada uno es, por lo demás, *hijo de su tiempo*, tal como la filosofía *abarca su propia época en el pensamiento*. Sería igualmente insensato imaginarse que alguna filosofía sobrepasara el mundo que le es contemporáneo, tanto como lo sería creer que un individuo pudiese saltar por encima de su propio tiempo.[98]

Pero mientras que Hegel, partiendo de la circunstancia de que ninguna teoría podía sobrepasar su propia época, sacaba una consecuencia reaccionaria, contraria al presunto "deber ser", y negaba la construcción de un mundo basado en el "blando elemento" del pensar subjetivo, sus discípulos, apoyados sobre la misma identidad del espíritu con el tiempo, pero relacionándolo con el futuro, reforzaron, en cambio, el *deber ser*, y pretendieron poner la filosofía al servicio de la revolución, de acuerdo con la característica de una época progresiva. A pesar del contraste entre esta orientación del tiempo, según se refiera al futuro o al pretérito, en ambos casos rige, sin embargo, la tesis de una coincidencia necesaria entre la conciencia filosófica y el ser histórico.[99] Así como para Hegel la historia del espíritu constituía el elemento más íntimo de la historia cósmica, los jóvenes hegelianos, en cambio, convirtieron el devenir "verdadero" del tiempo en el criterio de mediación del movimiento espiritual, y la razón de la historia se computó de modo histórico-temporal.

En virtud de tal vinculación esencial entre el tiempo y el espíritu, también el sistema de Hegel reflejó el tiempo en que nació. Para Ruge, el resultado fue doble: la filosofía hegeliana era "*contemporánea*" de la Revolución Francesa, que elevó al hombre libre a la dignidad de ser el fin del Estado. Lo mismo ocurrió con Hegel, que también mostró que lo Absoluto era el espíritu pensante y que la realidad de éste se hallaba en el hombre que pensaba. Como imagen política del mundo, el espíritu de la libertad vivió en la Ilustración y en la Revolución; como metafísica, en la filosofía alemana.[100] Para Hegel, los derechos del hombre alcanzaron entonces auto-

98 Cf. x/2, 2ª ed., p. 229; xiv, 275 (nueva ed.: 1938, pp. 39 y s., 72, 125, 148 y s.).
99 Cf. con Hegel, xv, 535 y 685; K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 2ª ed., Leipzig, 1930, pp. 60 y ss. [trad. esp.: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978].
100 *Aus früherer Zeit*, iv, 12 y 16.

conciencia filosófica, y su ulterior desarrollo ya no pudo ser otra cosa que la realización de la misma. Incluso la filosofía, que conquistó para el espíritu humano la dignidad suprema de su libertad absoluta, es también *contemporánea de la "reacción" del espíritu*, que los viejos tiempos llevaban contra la libertad de pensamiento y de la acción políticos. Luego, Hegel habría ligado a la vez el espíritu progresivo y el regresivo de su época, y en cuanto se atenía a lo último, era infiel a su propio principio, es decir, al del progreso de la conciencia en la libertad. La tarea del espíritu progresivo de la época era, pues, ésta: por medio del método dialéctico habría que liberarse, por sí mismo y para sí mismo, de la filosofía de Hegel. De acuerdo con la proposición hegeliana de que "el presente es lo supremo",[101] el derecho más alto del tiempo que vino después de él era el de defender, a través de una crítica de su sistema y frente a Hegel mismo, con el fin de otorgarle vigencia, el principio de la evolución y de la libertad. Mediante la negación, la historia desarrolla la verdad encerrada en el sistema hegeliano, pues, por la crítica teórica y la revolución práctica, ella descarta la contradicción todavía presente entre el "concepto" y la "existencia". La revolución alemana de 1848 constituyó el aspecto práctico de esa corrección teórica.[102]

El órgano literario de la propagación teórica de semejante subversión práctica estuvo en los *Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes* (1838-1843),[103] cuyo título, cuando obligatoriamente se trasladó su sede de Prusia a Sajonia, se transformó en *Anuarios alemanes*. Entre otros, sus colaboradores fueron Strauss, Feuerbach, Bauer, F. Th. Vischer, E. Zeller, Droysen, Lachmann y J. y W. Grimm. No fue exagerada la afirmación de Ruge cuando, en el prólogo al cuarto año, sostuvo que ninguna revista erudita alemana había experimentado antes, en igual medida, la satisfacción de que sus discusiones se convirtieran en acontecimientos que sobrepasaban en mucho el círculo de los teóricos, puesto que intervenían en la vida inmediata. Hasta ahora la filosofía alemana no había podido reemplazar con ninguna publicación el lugar que ocupó esa revista: ninguna pudo igualarla en sagacidad crítica, contundencia en las réplicas y eficacia político-espiritual.

Según el contenido, la crítica ofrecida en los *Anales* concierne ante todo a la religión y a la política. Rosenkranz objetó en los escritos de Ruge el tono brusco y "republicanamente ateo". Los ateos alemanes le parecían tor-

101 XV, 686.
102 *Aus früherer Zeit*, IV, 599.
103 Véase Ruge, *Aus früherer Zeit*, IV, 443 y ss.; Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph.*, *op. cit.*, p. 315; *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, pp. 109 y ss.; J. E. Erdmann, *Grundriss…*, II, § 340; *Reichls philosophischer Almanach* [Almanaque filosófico del Reich], Darmstadt, 1924, pp. 370 y ss.

pes y pueriles, frente a los distinguidos holbachianos, de vasta cultura.[104] Sin embargo, comparado con los exámenes radicales de Bauer acerca de la crítica religiosa realizada por Strauss y Feuerbach, se advierte que Ruge es muy moderado. Y los últimos estudios de Rosenkranz muestran que, desde el punto de vista objetivo, no estaba demasiado lejos de la posición de Ruge: también en Rosenkranz el despliegue del espíritu se había convertido, tácitamente, en el progreso de la humanidad.

La crítica de Ruge al Estado y a la política es más decisiva que su intento de superar la religión cristiana por "el mundo humanizado de hombres liberados". En un artículo de los *Anales* sobre *Política y filosofía* diferenció a los viejos de los jóvenes hegelianos porque los primeros acomodaron la filosofía de Hegel a la situación existente, mientras que los últimos trasladaron la filosofía desde la religión y el derecho a una "*praxis* negadora e innovadora". Por eso los jóvenes hegelianos estaban obligados a protestar, por una parte, contra la "modestia" de Hegel, por la cual éste, en lugar de poner la realidad política en el proceso alemán actual, la desplazaba a un estado de cosas propio de la vieja Inglaterra y que ya en su tiempo había caducado;[105] por otra parte, contra la "altanería" de la filosofía absoluta, que pretendía ser, con el recuerdo de lo ya sido, el "día actual más reciente", mientras que la filosofía, por su crítica, sólo ahora daba comienzo al futuro. En lugar de construir un Estado absoluto por medio de las categorías de la lógica, debe criticar históricamente su existencia real, con relación a la del futuro próximo. En efecto, sólo el espíritu del tiempo que se forma a sí mismo es también la realidad verdaderamente concebida, tal como Hegel mismo lo enseña en "centenares de pasajes", aunque evitara todo cuanto pudiera ser chocante a la Iglesia y al Estado.

Las declaraciones de Ruge acerca de la segunda edición de la *Filosofía del derecho* contienen su crítica fundamental a la filosofía hegeliana del Estado.[106] Considera que el gran mérito de esta obra se halla en el hecho de que Hegel basó su teoría del Estado en la voluntad que se determina a sí misma, de tal manera que el Estado es la voluntad sustancial que se conoce a sí misma y produce su saber, obteniendo, al mismo tiempo, existencia mediata en el libre querer y saber de los individuos.[107] El gran defecto del cumplimiento de ese principio está en *que Hegel no introdujo expresamente en la filosofía del derecho la historia y la influencia de su contenido íntegro,*

104 *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, p. 109; y Ruge, *Briefe*, I, 271 y s.
105 Se piensa en la crítica hegeliana al proyecto inglés de reforma.
106 *Hallische Jahrbücher*, *op. cit.*, año 1840, pp. 1209 y ss.
107 *Rechtsphilosophie*, § 257 y § 265 *Zus.*

sino que la puso al final, a diferencia de la Estética, cuyo desarrollo sistemático es por completo histórico.

El *prius* de la historia *desarrollada* es, por cierto, el Estado existente, pues toda historia es historia del Estado; pero éste, ya en sí mismo, constituye un movimiento histórico hacia la libertad, que sólo existe como acto de liberación, y jamás como absoluto. Hegel muestra un concepto fijo del Estado y no la idea en movimiento del mismo, cuya fuerza está en la historia. Al sistema absoluto de la libertad tiene que seguirle ahora el histórico, es decir, la exposición de la libertad real y de la que se ha de realizar. "En el lugar del sistema de la evolución abstracta y teóricamente absoluta, entra el sistema de la evolución concreta que en todas partes capta el espíritu en su historia y, en el término de toda historia, pone la exigencia del futuro." Es necesario volver a despertar la contemplación especulativa de Hegel mediante la fuerza activa de Fichte,[108] pues la polémica hegeliana contra el "deber ser" conduce a "existencias desprovistas de concepto" y con eso al mero reconocimiento de la situación actual, que no corresponde a su verdadero concepto. En la doctrina de Hegel, semejante existencia, que contradice el espíritu histórico de la época, se daba, por ejemplo, en el poder del príncipe y del gobierno, en la representación nacional y en el sistema bicameral. Hegel no creía en la mayoría y odiaba las elecciones. No creer en cosas tales significaba para Ruge no creer en el espíritu (a saber, en el del tiempo). La objeción de que la masa es torpe y "sólo respetable cuando golpea" es estúpida:[109]

> Pues ¿en nombre de quién golpea y cómo ocurre que sólo triunfa en nombre del espíritu histórico-universal? ¿Cómo se explica que los golpes de las masas, en 1789 y en 1813, se hayan mostrado privados de espiritualidad y que la mayoría no fuese injusta? Atenerse a la proposición: *philosophia paucis contenta est judicibus* constituye una errada comprensión del espíritu y de su proceso; por el contrario, la verdad somete al mundo en masa [...]. A la larga, los sabios, con su sabiduría, jamás serán abandonados por la mayoría, y si los anunciadores de un

108 Véase la nota 30; cf. para el retorno de Ruge a Fichte, W. Kühne, *Cieszkowski*, *op. cit.*, p. 41; sobre la relación de Kierkegaard y Fichte nos informan los *Kierkegaardstudien*, de E. Hirsch, II, 471 y ss.; sobre la relación de Feuerbach con Fichte, R. Haym, *op. cit.*, pp. 23 y ss.

109 Para este punto cf. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 316-318. Un artículo de Rosenkranz, *Studien*, Parte II, Leipzig, 1844, pp. 222 y ss., contiene el tránsito de Hegel a Ruge en relación con la estimación de la opinión pública. El sujeto de la opinión pública es el "espíritu del pueblo" o el "pueblo libre".

> nuevo espíritu están desde el comienzo en minoría y quizá sucumban, los aplausos, e incluso la exaltación de sus méritos, serán tanto más seguros en la posteridad [...]. La verdad de la mayoría no es absoluta; pero, en términos generales, y en totalidad, constituye la determinación del espíritu de la época, la verdad política o histórica; y si sólo un individuo pudiese expresar en la Asamblea Nacional la palabra del espíritu de la época (y jamás faltará alguno), es seguro que una vez más el egoísmo y el capricho malévolo quedarán en minoría. La mayoría comparte el error relativo con el espíritu histórico y su determinación en general, la cual, por cierto, no podrá dejar de ser negada, a su vez, en el futuro.[110]

La certeza de la verdad de la masa constituye, justamente, la "virtud" y la "experiencia de nuestro siglo", cosa que Hegel eludió, aunque eran consecuencias de su modo de pensar, ya que había puesto el espíritu en el proceso del mundo. A partir de su punto de vista, todavía poco histórico, Hegel negó esa verdad, es decir, dudó, en contra de su principio, del poder del espíritu: de otro modo no se habría esforzado por excluir a la masa de electores del sistema jurídico. En cambio, aceptó el carácter fijo de las clases y el absurdo destino del mayorazgo. Pero en realidad, tampoco los intereses materiales de la masa podían contradecir la evolución del espíritu, porque si la historia es "todo" y efecto del espíritu real, cada incremento material será, al mismo tiempo, espiritual.

La crítica de Ruge a la *Filosofía del derecho* de Hegel[111] se apoyaba, como la de Marx, en el principio de la diferenciación crítica entre la *esencia* metafísica y la *existencia* histórica. La esencia universal del Estado es idéntica a la del espíritu en general y, por tanto, determinable mediante las categorías universales de la lógica (universalidad, particularidad, individualidad) y de la filosofía del espíritu (voluntad y libertad); pero el Estado real, al que también se refiere Hegel, conforme con su tesis de la realidad de la libertad, es una existencia histórica que, por eso mismo, sólo puede ser concebida históricamente y criticada en relación con su esencialidad:

110 Sobre el "espíritu" y la "masa", cf. Marx, III, 249 y y ss., y Gutzkow, *Die geistige Bewegung* [El movimiento espiritual], 1852. El verdadero movimiento del espíritu del tiempo, que sirve por igual a los ejércitos y a la masa de electores, es ahora la disciplina del espíritu de las masas. El "arte de la subordinación" parece haberse tornado histórico-mundial.

111 *Hallische Jahrbücher*, *op. cit.*, año 1842, pp. 755 y ss. (reimpreso en *Aus früherer Zeit*, IV, pp. 549 y ss.).

> En la lógica o en la investigación del proceso eterno [...] *no hay existencia alguna*. En este caso, la existencia –el que piensa y su espíritu– es la base indiferente, porque lo que hace este individuo no debe ser nada más que [...] el hacer universal (del pensar) mismo [...]. Trátase, pues, de la esencia universal como tal, no de su existencia. En la ciencia de la naturaleza, la *existencia* de la cosa natural *no tiene interés alguno*. Aunque [...] los procesos existentes constituyan el objeto de la investigación, sin embargo, sólo son el ejemplo indiferente, que se repite de modo constante, de una ley eterna y del eterno comportamiento de la naturaleza en el ciclo de su autoproducción. Sólo con el ingreso de la historia en el dominio de la ciencia, la *existencia misma* cobra *interés*. El movimiento de la historia ya no es el de un ciclo de configuraciones que se repiten [...] sino que, en la autoproducción del espíritu, la historia da vida a figuras siempre nuevas. La constitución del espíritu y del Estado en diferentes épocas tiene interés científico en tanto *existencia particular*. Las condiciones de la cultura ya no son ejemplos indiferentes, sino grados del proceso, y el conocimiento de esas existencias históricas concierne esencialmente a su peculiaridad: se trata de *esta* existencia como tal.[112]

La metafísica jurídica absoluta de Hegel tiene que ser criticada *históricamente*, tal como Strauss criticó la dogmática teológica. Semejante crítica es, por lo demás, la única *objetiva*, porque se mide según la marcha del acontecer efectivo. El traspaso histórico de la esencia universal a la existencia histórico-individual todavía faltaba en la *Filosofía del derecho* de Hegel que, por eso, tiene el mismo carácter incaptable de la *Fenomenología*.

> El Estado hegeliano [...] no es más real que el platónico, y jamás será más real; pues así como Platón tenía presente el Estado griego, Hegel piensa en el actual, e incluso lo designa expresamente; pero no logra que su resultado surja del proceso histórico, por lo cual tampoco actúa de modo directo en la evolución de la vida y de la conciencia políticas. Los franceses nos aventajan en este punto: en todos los casos son históricos. Entre ellos, el espíritu es viviente y construyen el mundo de acuerdo con él.[113]

Para no dejar entrar la crítica histórica, Hegel encumbró las existencias históricas, convirtiéndolas en esencialidades metafísicas, y demostró espe-

112 *Aus früherer Zeit*, IV, 571 y ss.; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 28.
113 *Aus früherer Zeit*, IV, 575; cf. Hegel, IX, 439 y XV, 552 y s.; Marx, I/1, 608 y ss.

culativamente, por ejemplo, la monarquía hereditaria.[114] El verdadero vínculo del concepto con la realidad no es, empero, la apoteosis de la existencia en el concepto, sino la realización del concepto en la existencia real. Tampoco la libertad existe absolutamente, sino siempre de modo relativo a determinadas relaciones externas de existencia, de las que, en cada caso, el hombre se libera. Hegel se atuvo al aspecto del espíritu teorético puro y a la libertad teórica pura, aunque él mismo expresara, en los primeros parágrafos de la *Filosofía del derecho*, que la voluntad sólo constituía el otro aspecto del pensar, que la teoría misma ya era praxis y que la diferencia entre ambas consistía en el hecho de que el espíritu se volviese hacia adentro o hacia afuera.[115] La filosofía alemana descubrió, por cierto desde el punto de vista teórico, ese aspecto práctico de la teoría; pero lo encubrió desde una perspectiva práctica. La verdadera ciencia no se reduce a la lógica, sino que llega al mundo real de la historia: "la lógica misma se introduce en la historia" y tiene que dejarse concebir como existencia, porque pertenece al estado de la cultura de esta filosofía determinada y porque, en general, sólo hay una verdad histórica. También la verdad está siempre en movimiento: es diferenciación de sí misma y crítica de sí misma.[116]

La unilateralidad teórica de la *Filosofía del derecho* de Hegel únicamente puede ser concebida, en todos los casos, desde el punto de vista histórico-temporal, que es el único que la justifica históricamente. "La época de Hegel no era muy favorable a la política: a ella le faltaba por completo la publicidad y la vida pública."[117] El espíritu se retiró al campo de la teoría y rehusó la praxis. Pero Hegel se había formado en la cultura griega y además había vivido con clara conciencia la gran Revolución: por eso no pudo dejar de reconocer que el Estado dinástico existente de la sociedad burguesa, con policía y burocracia, no correspondía en modo alguno a la idea de una comunidad pública, característica de una *polis*. Por eso su rechazo a las exigencias del deber ser corresponde a una inconsecuencia, cuyas raíces se hunden profundamente en las relaciones prusiano-alemanas. Los sistemas de Kant y de Hegel son sistemas de la razón y de la libertad, en medio de la falta de razón y de libertad; pero a ambos se les ocultó semejante desequilibrio.

114 Véase para este punto, Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosophie*, *op. cit.*, pp. 148 y ss., donde demuestra, en cambio, con referencia a la relación alemana de entonces, el carácter progresivo de la filosofía hegeliana del derecho.

115 *Rechtsphilosophie*, §§ 4-7.

116 *Aus früherer Zeit*, IV, 581 y s.

117 *Ibid.*, 550 y ss.

Kant le confesó a Mendelssohn esta conocida declaración: "Es cierto que, con la más clara de las convicciones, he pensado en muchas cosas que jamás tuve el valor de decir; pero nunca dije algo que no pensara."[118] Tal diferenciación entre un decir público y un pensar privado se apoya en el hecho de que Kant, "como pensador", era tan diferente de Kant, "como súbdito", como la vida pública de entonces lo era de la privada, y la eticidad universal de la conciencia moral del individuo. Al súbdito no se le permitía ser filósofo; por eso, sin perder la "aprobación de sí mismo", se volvía diplomático. Su punto de vista limitado era, históricamente, el punto de vista propio de "la estrechez mental del protestante", que sólo conoce la libertad como cuestión de la conciencia moral, porque separa la virtud privada de la pública.[119]

El caso es todavía más grave en Hegel, puesto que su *Filosofía del derecho* supera el punto de vista kantiano de la moralidad y de la decisión de la conciencia moral, apelando a la eticidad universal y política. Ahora bien: como filósofo, Hegel no tuvo ningún conflicto con el Estado prusiano, sino que, por el contrario, experimentó en éste la confirmación de su filosofía y, de ese modo, por lo que atañe al pensar, pudo mantenerse de acuerdo con el Estado. Sin embargo, esa concordancia sólo era una apariencia, que únicamente pudo engañar durante el tiempo en que el absolutismo del Estado prusiano fue tan racional como para reconocer la razón del sistema de Hegel; mientras que éste, por su parte, sólo se interesaba por fundar su propio sistema absoluto del saber, para hacerlo vigente como tal en el Estado. Aunque originariamente Hegel no haya sido enemigo de la *praxis* política y de la crítica del Estado, más tarde se limitó a desarrollar la teoría como tal, y en su discurso inaugural de Heidelberg sustentó la convicción de que la filosofía no debía trabar relaciones con la realidad política, cuyos altos y comunes intereses habían suplantado, en la época de las guerras de liberación, el empeño por el conocimiento.[120] En contra de esa afirmación, Ruge levantó una indignada pregunta: "¿qué significa esto?", y respondió: "nada menos que lo siguiente: ¡continuemos, señores, en el lugar en que estábamos antes de la Revolución y de la guerra; a saber: sigamos desarrollando la libertad íntima, la libertad del espíritu protestante o de las teorías abstractas, cuya plenitud se cumplió en la filosofía! Hegel consumó esa forma de libertad y la llevó al colmo: llegados a ese punto, se debía cambiar de dirección".[121]

118 *Ibid.*, 559 y ss.; cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 285 y ss.
119 Cf. la crítica de Marx, V, 175 y ss.
120 Véanse los discursos inaugurales de Hegel, pronunciados en Heidelberg y Berlín.
121 *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* [Anuarios alemanes de ciencia y arte], V, 1843, p. 6.

Justamente el regreso al concepto como tal tenía que conducir a una contradicción con la realidad, pues si la pura intelección había llegado a la esencia del Estado, desde allí será impulsada a oponerle la realidad, entendida como crítica. La libertad teórica en su para-sí privado tenía que experimentar, por la censura, la circunstancia de ser prácticamente negada, porque ella misma no subsistía públicamente en la comunidad. El "*pathos* práctico" del saber verdadero no puede, empero, ser domeñado. El conflicto que Hegel había economizado fue dejado para más tarde y puesto en manos de sus discípulos, "y así es patente que la época, o el puesto de la conciencia en el mundo, ha variado esencialmente". "El desarrollo ya no es abstracto; *la época es política*, aunque todavía falte mucho para que lo sea en grado suficiente."[122] El hombre del siglo XIX, escribía Ruge en ocasión de una crítica del período "estético" de la cultura alemana, no puede sustraerse al "*pathos* ético y político".[123]

Para la evolución de Ruge no sólo es característica su transición de la crítica filosófica a la praxis política y de la conciencia moral de miras estrechas a la conciencia de partido, presuntamente no limitada,[124] sino también su necesario regreso a la ciencia histórica, que, en cuanto conocimiento, no hace historia, sino que la escribe. Su último trabajo en el exilio, además de la edición de sus propias obras completas, fue una traducción de la *Historia de la civilización en Inglaterra*, de Buckle. Marx retomó y extendió con extrema coherencia el trabajo introductorio de Ruge acerca de la crítica teórica y de la revolución práctica de lo vigente.

c) K. Marx (1818-1883)

Cuando, después de la prohibición de seguir publicando los *Anales alemanes*, Ruge partió a París y fundó allí los *Anales franco-alemanes*, esa revista encontró en Marx su colaborador más asiduo. En ella aparecieron, en 1844, su tratado acerca de la cuestión judía y la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*, así como la correspondencia de Marx, Ruge, Bakunin y Feuerbach. Poco después Marx rompió con Ruge. Los juicios en extremo mordaces de Ruge sobre la persona de Marx[125] y los no menos despreciativos de Marx sobre Ruge en nada modificaron el hecho de que para ellos el principio de la crítica a Hegel les era por entero común. La

122 *Aus früherer Zeit*, IV, 570.
123 *Die Akademie*, *op. cit.*, p. 125.
124 Véase el artículo sobre "Crítica y partido", en *Deutsche Jahrbücher*, V, año 1842, pp. 1177 y ss.
125 Ruge, *Briefe*, I, 343 y s., 367, 380; cf. Feuerbach, *Briefe*, I, 358, 362.

diferencia, sin embargo, consistía en que Marx aventajaba en mucho, por su rigor científico y su energía, el ingenio periodístico de Ruge. Entre todos los hegelianos de izquierda no sólo fue el más radical, sino en general el que pudo competir, por su penetración conceptual y su erudición, con Hegel mismo. La frase retórica, que en Ruge pertenecía a la sustancia de sus escritos, en Marx sólo constituyó un medio para lograr ciertos fines y no debilitó la energía de sus análisis críticos. *El capital*, más que sus escritos juveniles –muy influidos por Feuerbach y directamente vinculados con Hegel– muestra lo mucho que había aprendido de ese filósofo. Pese a que están lejos de Hegel desde el punto de vista de su contenido, los análisis de *El capital* no serían pensables sin la incorporación del modo hegeliano de conceptualizar los fenómenos.

Cuando el Marx maduro logró fijar el acontecer propio de la historia en las transformaciones sucedidas dentro de las relaciones materiales de producción, y vio en la lucha económica de clases el único móvil de toda historia, creyó haber saldado cuentas con su antigua "conciencia filosófica"; pero, en el fondo, también después de haber pasado a la crítica de la economía, siguió subsistiendo su originaria polémica con Hegel. Su primera, y al mismo tiempo definitiva crítica a Hegel, se inició con una antítesis a la *consumación* hegeliana. La cuestión que Marx promovió en su disertación se refería a la posibilidad de que a ese fin le pudiera seguir un nuevo comienzo.

La disertación de 1840-1841 sobre Epicuro y Demócrito contiene una polémica indirecta contra la situación creada por Hegel. Allí considera a Epicuro y a Demócrito en conexión con la filosofía de los griegos, consumada por Platón y Aristóteles y, por cierto, en analogía con la disolución de la filosofía hegeliana a través de sus imitadores materialistas y ateos. Las proposiciones introductorias acerca de la relación de la filosofía griega clásica con las filosofías sectarias posteriores contienen, al mismo tiempo, una alusión a la relación del propio Marx con Hegel:

> En la filosofía griega parece salirnos al encuentro lo que no debe suceder en una buena tragedia, a saber, una conclusión lánguida. Con Aristóteles, el Alejandro macedónico de la filosofía griega, la historia objetiva de la filosofía parece haber terminado en Grecia [...]. Los epicúreos, los estoicos y los escépticos se consideran como un suplemento casi inoportuno, que no guarda relación alguna con sus potentes premisas.[126]

126 I, 1, 13.

Pero sería erróneo pensar que la filosofía griega simplemente hubiese agotado sus fuerzas, pues la historia muestra que los llamados despojos de la filosofía *griega* se convirtieron en modelo del espíritu *romano*, cuya peculiaridad, plena de carácter e intensidad, es indiscutible. Y si bien la filosofía clásica concluyó, ese término se asemeja a la muerte de algún héroe, que nunca consiste en el "estallido de un sapo hinchado", sino "en la puesta del sol prometedora del nuevo día":

> Además ¿no es acaso un fenómeno extraño que después de las filosofías de Platón y de Aristóteles, que abarcaban la totalidad, aparecieran sistemas nuevos que ya no se apoyaban en estas ricas formas del espíritu, sino que, retrocediendo, se aplicaban a las escuelas más simples, es decir, en lo que concierne a la física, a los filósofos de la naturaleza; en lo referente a la ética, a la escuela socrática?

Quizás ahora, una vez concluida la filosofía clásica alemana, se necesite una concentración y una simplificación de la filosofía semejante a la que se cumplió cuando ella pasó de Atenas a Roma. Pero ¿cómo podría lograrse, después de Hegel, un punto de vista espiritual que no lo copiara ni fuese arbitrario? Sólo mediante una polémica de principio con la filosofía que en Hegel se había vuelto total, es decir, por una "superación" que al mismo tiempo la "realizara". La filosofía se encuentra en una "encrucijada" tal cada vez que su principio abstracto se despliega en alguna concreción total, como ocurrió en Aristóteles y en Hegel. Con eso se quiebra la posibilidad del progreso lineal, pues se debe recorrer un círculo en sí mismo completo. Luego, se enfrentan dos totalidades: por una parte, la filosofía que, en sí misma, se ha vuelto total, y por la otra, opuesta a ella, el mundo real y aparente de una completa no-filosofía. En efecto, la reconciliación de Hegel con la realidad no se hacía *en* ella, sino sólo con ella, dentro del elemento del concepto. Ahora bien, la filosofía tiene que "volverse hacia afuera" y practicarse en el mundo. En tanto filosofía del Estado, se convierte en política filosófica. La filosofía, que en Hegel se transformaba en un mundo teórico, se aplica ahora de modo inmediato al mundo realmente existente y se opone a la filosofía. Esa conducta de doble filo es consecuencia de la división del mundo entero en dos totalidades que se separan en teoría *y* praxis. Y puesto que son dos totalidades opuestas, el desgarramiento de la nueva filosofía que se debe determinar nuevamente también será total. La universalidad objetiva de la filosofía consumada se quiebra con las formas meramente subjetivas de la conciencia de una filosofía privada, que nace de ellas. En las encrucijadas de una filosofía cerrada, y conclusa en sí

misma, semejante tempestad, en la que todo se vuelve vacilante, se desencadena con necesidad histórica. Quien no advierta esa necesidad tendrá que negar, si es consecuente, que el hombre pueda vivir de modo espiritual cuando una filosofía se vuelve total. Ahora bien: es posible ver por qué, después de Aristóteles, "pudieron llegar a la luz del día" Zenón, Epicuro y Sexto Empírico, y por qué, después de Hegel, se produjeron "la mayor parte de los ensayos menesterosos e insustanciales de los nuevos filósofos".[127] A diferencia de los otros jóvenes hegelianos, que sólo parecían reformar a Hegel en aspectos parciales, Marx entendió, a partir de la historia, que se trataba de reformar la filosofía como tal.

> Los ánimos mediocres –y con esa expresión pensaba en filósofos como Ruge– tienen, en tales épocas, la concepción inversa de lo que practican los capitanes. Creen poder oponerse a los daños mediante una disminución de la fuerza de combate, dispersándose y pactando tratados de paz con las necesidades reales, mientras que Temístocles [es decir, Marx mismo] cuando Atenas estuvo amenazada por la desolación [es decir, por la devastación de la filosofía] indujo a los atenienses a abandonar todo y dirigirse al mar, a otro elemento,

es decir, al elemento de la praxis política y económica, a la que se trataba de concebir ahora como "lo que es", para "fundar así una nueva Atenas", o sea, una especie de filosofía totalmente nueva, que desde el punto de vista hasta entonces vigente no era filosofía alguna. Tampoco debe olvidarse el carácter férreo de la época que sigue a semejantes catástrofes:

> [...] felizmente, cuando se trata de un combate entre titanes; lamentablemente, cuando se asemeja a los siglos que siguen con trabajo a las grandes épocas del arte, pues entonces tratan de copiar en [...] yeso y cobre lo que surgía del mármol de Carrara. Pero las épocas titánicas siguen una filosofía en sí misma total y sus formas subjetivas de evolución, pues la desunión que constituye su unidad es gigantesca. De ese modo, Roma siguió la filosofía estoica, escéptica y epicúrea. Son épocas infelices y férreas, porque sus dioses han muerto y la nueva diosa tiene todavía, en su inmediatez, la oscura forma del destino, de la pura luz o de las puras tinieblas. Todavía carece de los colores del día. Pero el núcleo de esa desdicha está en el hecho de que el alma de la época [...] en sí misma hastiada [...] no puede reconocer ninguna realidad com-

127 I, 1, 132.

pleta, fuera de ella misma. Por eso la felicidad, dentro de tal desdicha, es la forma subjetiva [...] en la cual la filosofía, entendida como conciencia subjetiva, se relaciona con la realidad. De ese modo, por ejemplo, la filosofía epicúrea y la estoica constituyeron la felicidad de su tiempo: también la mariposa nocturna, cuando se pone el sol de todos, busca la luz de la lámpara del hombre privado.[128]

La proposición que dice que la nueva diosa tiene la forma oscura de un destino desconocido –de la pura luz o de las puras tinieblas– remite a la imagen hegeliana del filosofar en el crepúsculo gris de un mundo que se ha vuelto concluso. Para Marx eso significa que ahora, después del desmoronamiento de la filosofía que en Hegel se había concluido, no se puede ver, por de pronto, si ese crepúsculo es nocturno, previo a la entrada de una noche tenebrosa, o matutino, anterior al nacimiento de un nuevo día.[129] El envejecimiento del mundo real coincide para Hegel con un rejuvenecimiento último de la filosofía; para Marx, en cambio, que anticipa el futuro, la filosofía conclusa coincide con el rejuvenecimiento del mundo real, opuesto a la vieja filosofía. La filosofía como tal se supera mediante la realización de la razón en el mundo real. Ella entra en la praxis de la no-filosofía, existente de modo concreto; es decir, la filosofía se convierte en marxismo, en una teoría inmediatamente práctica.

Luego, el hecho de que el mundo se haya vuelto filosófico en Hegel exige en Marx una mundanización igualmente completa de la filosofía. El sis-

128 I, 1, 132 y s.; cf. Hegel, XII, 224.

129 En la misma época de Marx, Immermann también empleó la imagen del crepúsculo para simbolizar la crisis: "Todavía dura el crepúsculo y las formas del conocimiento se confunden críticamente entre sí; cuando las ilumine la luz del día, cada una ocupará el lugar que le corresponde, claramente separadas unas de otras", *Memorabilien, Die Jugend vor 25 Jahren: Lehre und Literatur* [Memorables, La juventud de hace 25 años: Doctrina y bibliografía]. Pero ya alrededor de 1815, en la obra *Ahnung und Gegenwart* [Presentimiento y presente], de Eichendorff, se presentaba la época con la imagen de un incierto crepúsculo: "Nuestro tiempo me parece semejarse a un lejano e incierto crepúsculo. La luz y las sombras combaten con violencia entre sí, en una lucha de maravillosas proporciones. Oscuras nubes, grávidas de destino, pasan entre ellas, sin saber si llevan la muerte o la bendición, y el mundo yace debajo con esperanza lejana, vaga y tranquila. Vuelven a aparecer cometas y extraños signos en el cielo; los espectros pasean otra vez por nuestras noches; sirenas fabulosas, como presagiando la tormenta, se zambullen en el espejo del mar, y cantan. Nuestra juventud no se alegra con ningún juego fácil y despreocupado, ni tampoco goza de tranquilidad alguna, como ocurría con nuestros padres: a nosotros la seriedad de la vida nos ha atrapado desde muy temprano".

tema de Hegel está ahora concebido como el de una totalidad abstracta, cuyo reverso está en una total falta de razón. Su interior rotundidad y autosuficiencia se quebraron; la "luz interior" de la filosofía de Hegel se volvió "llama devoradora" y se exteriorizó, y la liberación del mundo, cumplida por la no-filosofía, fue, al mismo tiempo, la propia liberación de la filosofía. Pero puesto que esta nueva especie de filosofía todavía no excede, en sentido teórico, al sistema de Hegel, sino que sigue estando prisionera de él –porque Marx mismo todavía es hegeliano–, el nuevo filosofar sólo se conoce, en primer lugar, en contradicción con el sistema acabado, y no comprende que su más propia realización está en el desenlace de la filosofía hegeliana. *En efecto, el principio de Hegel, que consiste en afirmar la unidad de la razón con la realidad y que entiende la realidad misma como unidad de esencia y existencia, es también el principio de Marx.* Por eso se vio obligado a volver su arma de doble filo contra el mundo real y la filosofía vigente: quería reunir ambas cosas en la totalidad abarcadora de la teoría *y* la praxis. Pero tal teoría se podía volver práctica como *crítica* de lo vigente, como la diferenciación crítica entre la realidad y la idea, la esencia y la existencia. Entendida como una crítica semejante, la teoría prepara el camino para la transformación práctica. Pero, por otra parte, es posible que la manera determinada de ese "vuelco repentino" vuelva a transformarse en el carácter histórico-universal de la filosofía de Hegel. "Por decirlo así, vemos del modo más ajustado posible el *curriculum vitae* de una filosofía llevada a la extrema subjetividad, tal como a partir de la muerte de un héroe podemos inferir su biografía."

Puesto que Marx concibió la nueva situación de un modo tan radical que, a partir de la crítica de la filosofía hegeliana del derecho, se convirtió en autor de *El capital*, pudo comprender también la *acomodación* de Hegel a la realidad política de una manera más esencial que Ruge:

> El hecho de que un filósofo vincule esta o aquella inconsecuencia aparente, a partir de esta o de aquella acomodación, es algo pensable: él mismo puede tener conciencia de semejante circunstancia. Pero no es consciente de que la posibilidad de esa aparente acomodación tiene su raíz más íntima en una insuficiencia o en una captación insuficiente de su principio. Luego, si un filósofo se hubiese acomodado realmente, sus discípulos debieran aclarar, *desde su conciencia íntima y esencial*, aquello que, *para él mismo*, tenía *la forma de una* conciencia *exotérica*.[130]

130 I, 1, 63 y ss.; cf. III, 164.

Puesto que la filosofía de Hegel no abarcaba al mismo tiempo el mundo de la teoría *y* el de la praxis, el de la esencia *y* el de la existencia, necesariamente se tenía que identificar a lo establecido, acomodándose a él, pues todo el contenido concreto de *lo que* debe concebir ya le está dado de antemano por lo que, en sentido de lo subsistente, "es".

La dialéctica de la teoría y la praxis no sólo fundamenta la crítica marxista de la filosofía idealista del espíritu, sino también la de la filosofía materialista de Feuerbach. En las indicaciones acerca de la undécima "Tesis sobre Feuerbach" (1845), Marx señala que el defecto principal del materialismo hasta entonces existente estaba en el hecho de que esa doctrina concebía la realidad sensible sólo en forma de "intuición" (*theoria*) y, por consiguiente, como un objeto fijamente existente y no como producto de la actividad de los sentidos humanos, es decir, como praxis.[131] El idealismo, en cambio, por partir del sujeto, le confirió vigencia a la actividad productiva del mismo, pero sólo de modo abstracto, como posición espiritual. Tanto este espiritualismo como aquel materialismo no conciben la actividad "revolucionaria", es decir, prácticamente crítica, la única que crea el mundo del hombre. El fundamento histórico por el que Feuerbach se limita a un simple materialismo intuitivo reside en la estrechez mental, propia de la tardía sociedad burguesa. Entendida como sociedad de individuos que sólo disfrutan, tal sociedad ignora que cualquiera sea la cosa que consume, ella será el producto histórico de la actividad humana común; no sabe que incluso una manzana no está en modo alguno al alcance de la mano de una manera inmediata, sino como resultado del obrar y del comercio mundial.[132] Dentro de esa limitación, Feuerbach tiene, por cierto, el gran mérito de haber disuelto el mundo religioso en su fundamento mundano, aunque no lo cuestionase ni teórica ni prácticamente. También Feuerbach "interpretó" el mundo extraño al hombre, aunque de otro modo, a saber: humanamente; pero, en cambio, correspondía "transformarlo" mediante una crítica teórica y una revolución práctica.[133] Sin embargo, la

131 v, 533 (Primera tesis sobre Feuerbach).

132 v, 31 y ss.

133 Sobre el juicio de Marx acerca de Feuerbach, véase III, 151 y ss. La diferencia entre Marx y Feuerbach consiste, principalmente, en esto: partiendo del punto de vista de Feuerbach, Marx vuelve a darle vigencia a la doctrina del espíritu objetivo de Hegel, en contra de la antropología de Feuerbach. Lo ataca porque, según él, Feuerbach basó la filosofía en un hombre abstracto, es decir, prescindente de su mundo. La *Filosofía del derecho* de Hegel, en cambio, había mostrado el mundo de las relaciones políticas y económicas. El hecho de que en general Feuerbach haya reducido el espíritu absoluto al hombre sigue siendo un mérito que no puede negársele. Pero el modo por el cual Feuerbach determinó concretamente el ser

voluntad de transformar el mundo no significa para Marx una acción tan sólo directa, sino, al mismo tiempo, una crítica a la interpretación del mundo hasta entonces existente y una modificación del ser *y* de la conciencia, como, por ejemplo, la de la "economía política", en cuanto economía efectiva y teoría económica, pues ésta constituye la conciencia de aquélla.[134]

Siguiendo el precedente de Engels,[135] el marxismo vulgar simplificó semejante conexión dialéctica entre la teoría y la praxis, porque Engels se empeñó en proporcionar una "base" abstractamente material, cuya relación con la superestructura teórica podría invertirse fácilmente, tal como M. Weber lo mostró.[136] En cambio, si nos atenemos a la concepción originaria de Marx, también la "teoría" de Hegel puede concebirse como práctica. En efecto, la profunda razón por la cual es posible aventajar el contenido de la concepción hegeliana, sin pretender transformarla por la "crítica", no se halla en un mero "interpretar", sino en aquello a que se apunta prácticamente. El concebir de Hegel quería reconciliarse con la realidad. Pero Hegel podía *reconciliarse* con las contradicciones empíricas del mundo vigente, porque él, en tanto último filósofo *cristiano*, estaba en el mundo como si no fuese

---

humano, considerándolo como una especie natural, muestra, según Marx, que "se ha alejado" de Hegel, sin "superarlo críticamente". Feuerbach construyó un hombre cuya realidad sólo refleja la existencia de la persona privada, propia de la burguesía. Su teoría acerca del Yo y del Tú se reduce –como sucede con la conducta privada del hombre burgués en la práctica– a la relación, también privada, entre las personas singulares, sin darse cuenta de que no sólo las relaciones de la vida en apariencia "puramente humanas", sino también las oposiciones más primitivas de la certeza sensible, están de antemano determinadas por relaciones sociales y económicas, que tienen un valor universal dentro del mundo en el cual se vive. Por esa causa Marx pudo ponerse en situación, en contra de Feuerbach, de dar vigencia a los análisis concretos de Hegel, cuyas ambiciones filosóficas él mismo había destruido, y, por otra parte, le fue posible entender a Hegel partiendo, en principio, del punto de vista antropológico de Feuerbach. Defendió al primero contra el último, porque entendió el significado decisivo que tenía lo universal; en cambio, atacó a Hegel porque éste había falsificado filosóficamente las relaciones universales existentes en la historia.

134 Para este punto, véase K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, *op. cit.*, pp. 102 y ss. y E. Lewalter, "Versuch einer Interpretation des I. Teiles der *Deutschen Ideologie*" [Ensayo de una interpretación de la primera parte de *La ideología alemana*], en *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.* [Archivo de ciencias sociales y política social], 1930, Nº 1, pp. 63 y ss.

135 F. Engels, "Vier Briefe über den historischen Materialismos" [Cuatro cartas acerca del materialismo histórico], en Marx-Engels, *Über historische Materialismus* [Sobre el materialismo histórico], ed. de H. Duncker, Berlín, 1930, Parte II, pp. 138 y ss.

136 Véase del autor "M. Weber und K. Marx", *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.*, 1832, Nº 1 y 2, en particular pp. 207 y ss.

del mundo. Por otra parte, la *crítica* radical de Marx a lo vigente no estaba motivada por una mera "voluntad de transformación", sino que tenía su raíz en cierta insurrección prometeica contra el orden cristiano de la creación. Sólo el ateísmo del hombre que cree en sí mismo tiene que cuidarse de la creación del mundo. Este motivo ateo del "materialismo" de Marx ya se halla expresado en el tema de su disertación acerca de dos ateos y materialistas antiguos. Epicuro es, según él, el más grande de los ilustrados griegos: fue el primero entre los hombres mortales que se atrevió a desafiar a los dioses del cielo. La filosofía de la "autoconciencia" humana se hace partidaria de Prometeo, entendiéndolo como el principal mártir del calendario filosófico, porque se opuso a todos los dioses del cielo y de la Tierra.[137] La destrucción de la religión cristiana es el supuesto para la construcción de un mundo en el que el hombre sea señor de sí mismo.

Por eso la crítica de Marx al Estado prusiano y a la filosofía hegeliana del Estado comenzó a partir de la tesis de que la crítica de la religión –"presupuesto de toda crítica" del mundo– en lo esencial ha concluido.

> Por tanto, la *tarea de la historia*, una vez desaparecida la *trascendencia de la verdad*, consiste en establecer la *verdad* de la *inmanencia. La tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, después de que se ha desenmascarado la *forma sagrada* del autoextrañamiento humano, consiste en desenmascarar ese autoextrañamiento en sus *formas no sagradas*. La crítica del cielo se vincula, pues, con la crítica de la Tierra; la *crítica de la religión* con la *crítica del derecho*; la de la *teología*, con la de la política.[138]

También la crítica de la economía está, junto con la filosofía, al servicio de la historia: por eso la peculiaridad del materialismo de Marx debe comprenderse como siendo "histórica". Sus trabajos históricos –*La lucha de clases en Francia*, *La guerra civil en Francia* y *El 18 Brumario*–, así como sus estudios sobre la burguesía alemana, no son piezas accesorias de los análisis político-económicos, sino elementos esenciales de su concepción fundamental acerca de la historicidad del mundo humano en general.

Pero pese al supuesto de que la teoría filosófica está al servicio de la praxis histórica, la crítica de Marx no se dirige de modo inmediato –como sería de esperar– contra la realidad política, sino contra la filosofía del

137 I/1, 10 y 51; cf. 80 y s. y 110 y ss., contra el "entendimiento teologizante" de Plutarco en su polémica con Epicuro. Para la historia del materialismo moderno, véase III, 302 y ss.

138 I/1, 608.

Estado de Hegel; es decir, en lugar de referirse al "original" se remite a una "copia". El fundamento de tal actitud aparentemente "idealista" reside, a su vez, en la realidad histórica, pues la existencia política *alemana* del año 1840 era un "anacronismo" dentro del mundo europeo moderno, que se inició con la Revolución Francesa. La historia alemana aún no había reparado entonces en lo que en Francia ya había tenido lugar en 1789:

> Hemos compartido la restauración de los pueblos modernos sin haber participado de sus revoluciones. Fuimos restaurados, en primer lugar, porque otros pueblos se atrevieron a llegar a la revolución, y en segundo lugar, porque otros pueblos padecieron una contrarrevolución; en un caso, porque nuestros señores tenían temor, y en otro caso, porque nuestros señores no tenían temor alguno. Nosotros, con nuestros pastores a la cabeza, sólo nos encontramos en compañía de la libertad una vez: *en el día de sus funerales*.[139]

Alemania vivió un único hecho radical de liberación: la guerra de los campesinos,[140] que fracasó con la Reforma, pues en ésta el pasado revolucionario de Alemania se manifestó "teóricamente", es decir, religiosamente. Pero hoy, "cuando la teología misma ha fracasado", "el hecho menos libre de la historia alemana, nuestro *status quo*, fracasará en virtud de la filosofía", es decir, de la praxis histórica de la teoría filosófica de Marx. Sin embargo, los alemanes ya poseían de antemano la historia futura en la *Filosofía del derecho* de Hegel, cuyo principio rebasaba la situación vigente en Alemania:

> Somos contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la *prolongación ideal* de la historia alemana [...]. Lo que en los pueblos adelantados constituye la destrucción práctica de las condiciones del Estado moderno, en Alemania –donde esas condiciones todavía no han existido– sólo se presenta la destrucción principalmente *crítica* del reflejo filosófico de esas condiciones. La *filosofía alemana del derecho y del Estado* es la única *historia alemana* que está *a pari* del presente oficialmente moderno. Por eso el pueblo alemán tiene que concordar esta historia soñada con sus condiciones subsistentes y no sólo someterlas a crítica; también debe criticar la continuación abstracta de las mismas. Su futuro no puede

139 I/1, 608 y s.

140 Para este punto véase Engels, *Der deutsche Bauernkrieg* [La guerra de los campesinos en Alemania], ed. de H. Duncker, Berlín, 1930.

> *limitarse* a la negación inmediata de sus condiciones jurídicas y estatales reales ni a la mediata ejecución ideal de dichas condiciones, puesto que ya posee la negación inmediata de esas condiciones reales en sus condiciones ideales, y ha vivido por anticipado la ejecución inmediata de las condiciones ideales en la contemplación de los pueblos vecinos.[141]

La medida en que, con esta crítica, Marx sería hegeliano o Hegel "marxista" está mostrada en las afirmaciones de Hegel acerca de la diferente relación de la filosofía con la realidad en Francia y en Alemania. También él afirmaba que en Alemania el principio de la libertad sólo existía como concepto, mientras que en Francia había alcanzado existencia política: "Lo que en Alemania surge de la realidad aparece como una violencia ejercida contra las circunstancias y las reacciones externas".[142] Los franceses tienen el "sentido de la realidad, del obrar, de la destreza. Nosotros tenemos la cabeza llena de rumores de toda índole [...] por eso las cabezas alemanas se calzan muy calmosamente sus gorros de dormir y actúan en la intimidad".[143]

La consecuencia que Hegel extrajo de esta diferencia fue la de concebir esas dos formas, en cada caso unilaterales, de la libertad teórica y práctica, a partir de la "unidad del pensar y el ser", entendida como idea fundamental de la filosofía. Pero de hecho, con esa intrusión especulativa no se enfrentó con la realidad determinada, sino que se puso de parte de la teoría alemana.

Respecto de la relación entre la filosofía y la realidad, Marx adoptó una posición que apuntaba a dos frentes: contra la exigencia práctica de una simple negación de la filosofía y al mismo tiempo contra la mera crítica teórica de los partidos políticos. Algunos piensan que la filosofía alemana no coincide con la realidad y quisieran anularla sin realizarla; otros creen que se la podría realizar sin anularla. La crítica verdadera tiene que hacer ambas cosas: debe ser un análisis crítico del Estado moderno y al mismo tiempo ha de llevar a una disolución de la conciencia política hasta entonces vigente, cuya última y más universal expresión se halla en la *Filosofía del derecho* de Hegel:

> Si sólo en Alemania fue posible la filosofía especulativa del derecho –este *pensar* super-abundante y abstracto del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo trascendente [...]– entonces, a la inversa, la ima-

141 I/1, 612 y s.
142 XV, 553.
143 XV, 553.

> gen conceptual *alemana* del Estado moderno, que hace abstracción del *hombre real*, sólo será posible porque y en tanto el Estado moderno mismo haga abstracción del *hombre real*, o satisfaga al hombre *entero* de un modo sólo imaginario. En política los alemanes han *pensado* aquello que los otros pueblos *hicieron*. Alemania fue la conciencia teórica de los mismos. La abstracción y la arrogancia del pensamiento alemán siempre siguen el mismo paso que la unilateralidad y el rebajamiento de su propia realidad alemana. Por tanto, si el *status quo del Estado alemán* expresa *la plenitud del ancien régime* [...] *el status quo del saber alemán del Estado* expresa la *falta de plenitud del Estado moderno*.[144]

A partir de esa significación práctica que la teoría hegeliana tiene para la historia alemana se fundamenta el interés preferente de Marx por una crítica teórica de la filosofía del derecho.[145]

El juicio de Marx sobre la unidad dialéctica de la filosofía alemana con la realidad lo diferencia tanto del viejo como del joven hegelianismo, pues para concebir la historia real del mundo a éstos todavía les faltaba el punto de vista práctico o material. En el bosquejo para un prólogo a la *Ideología alemana*, Marx se burla de las "inocentes fantasías" de los jóvenes hegelianos, cuyas frases revolucionarias el público alemán escucha con profundo respeto y espanto. Desenmascarar "esas ovejas que se hacen pasar por lobos" y se consideran como tales, y mostrar el modo según el cual la jactancia de estos últimos filósofos sólo refleja la mezquindad de la condición alemana, constituía el fin de la *Ideología alemana*.

El capítulo sobre Feuerbach comienza con las siguientes palabras:

> Como anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha atravesado en los últimos años una revolución sin precedentes. El proceso de descomposición del sistema de Hegel, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta alcanzar una fermentación mundial, en la que se desgarraron todos los "poderes del pasado". Dentro del caos universal se forman poderosos imperios, muy pronto destrozados, y momentáneamente surgen héroes que vuelven a ser arrojados a las tinieblas por rivales más osados y poderosos. Trátase de una revolución frente a la cual la francesa fue un juego de niños. Trátase de una lucha universal: frente a ella los combates de los Diádocos parecen ser pueriles. Los principios fueron abatidos; los héroes del pensamiento se precipitaron los unos contra los

144 I/1, 614.
145 Véase más adelante, Parte II, cap. 3.

> otros con odio inaudito, y en tres años, desde 1842 hasta 1845, se cometieron más estragos en Alemania que en tres siglos.[146]

Pero, en verdad, no se trata de revolución alguna, sino sólo del "proceso de putrefacción del espíritu absoluto". Los diferentes "empresarios" filosóficos, que hasta entonces vivieron de la propagación del espíritu de Hegel se arrojaron sobre nuevas alianzas; disiparon la herencia, que les tocó en parte en mutuas competencias:

> En los comienzos esa competencia fue conducida de un modo bastante burgués y sólido. Más tarde, cuando el mercado alemán se saturó y, no obstante todos los esfuerzos, las mercancías no encontraban resonancia alguna en el mercado mundial, siguiendo el modo habitual de los alemanes, el negocio se corrompió por una producción aparente y de fábrica, por el empeoramiento de la calidad, la fraudulencia de la materia prima, la falsificación de las etiquetas, por las compras simuladas y la emisión de giros sin fondos y un sistema de crédito que se sustraía a todo fundamento real. La competencia se convirtió en lucha despiadada, y ahora se la alaba, sin embargo, como si hubiese sido una revolución histórico-mundial y como causa de los más poderosos resultados y conquistas. Para apreciar rectamente esta charlatanería filosófica que despierta en el pecho de los honestos ciudadanos alemanes un beneficioso sentimiento nacional; para patentizar la pequeñez y la torpeza local que afecta a todo el movimiento de los jóvenes hegelianos; para hacer visible el contraste tragicómico entre el rendimiento real de esos héroes y las ilusiones de sus realizaciones, es necesario contemplar el espectáculo entero desde un punto de vista que se halle fuera de Alemania.[147]

A diferencia de la crítica francesa, la alemana jamás abandonó en sus esfuerzos más radicales el terreno de la filosofía.

> Nos encontramos a gran distancia de investigar sus presupuestos filosófico-universales; incluso todas las cuestiones surgen sobre el terreno de un sistema filosófico determinado: el hegeliano. No sólo en las respuestas, sino en las preguntas mismas hay fraude. Tal dependencia de Hegel constituye el fundamento por el cual ninguno de esos modernos críticos intentó criticar globalmente el sistema hegeliano, aunque cada uno de ellos afir-

146 v, 7.
147 v, 7 y s.

> mara haber sobrepasado a Hegel. La polémica contra este último y la que se produjo entre ellos mismos se limita al hecho de que cada uno, tomando un aspecto del sistema hegeliano, lo aplica contra el sistema entero o contra aspectos admitidos por los demás. Al comienzo se aceptaban categorías puras y no falsificadas de Hegel, tales como las de sustancia y las de la autoconciencia; más tarde se las profanó con nombres más mundanos, tales como el de especie, el único, el hombre, etcétera.[148]

El rendimiento efectivo de la crítica alemana se limitó a la crítica de la teología y de la religión, que también subsumía las ideas morales, jurídicas y políticas. Mientras que los jóvenes hegelianos "critican" todo con sólo explicarlo como "teológico", los viejos hegelianos, en cambio, "comprenden" todo, reduciéndolo a categorías de Hegel. Ambos partidos coinciden al creer en el predominio de los conceptos universales; los unos atacan dicho predominio, entendiéndolo como usurpación; los otros, en cambio, lo consideran legítimo. Los viejos hegelianos querían conservar la antigua conciencia; los jóvenes hegelianos pretenden revolucionarla; pero ambos están a igual distancia del ser realmente histórico –independientemente de que se refieran a una conciencia "humana" (Feuerbach), "crítica" (Bauer) o "egoísta" (Stirner)–.

> La exigencia de transformar la conciencia desemboca en la de interpretar lo vigente de diferente modo, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Los ideólogos que militan entre los jóvenes hegelianos, no obstante sus frases presuntamente capaces de conmover al mundo, son los más grandes de los conservadores. Los más jóvenes de ellos encontraron la expresión justa para designar su actividad: afirman que sólo luchan contra "frases". Olvidan que al combatir las frases acerca de este mundo, no oponen a esas frases otra cosa que frases, y que de ningún modo atacan el mundo real y subsistente. Los únicos resultados que semejante crítica filosófica pudo producir fueron algunas aclaraciones, aunque unilaterales, histórico-religiosas, sobre el cristianismo; todas las demás afirmaciones son adornos ulteriores, agregados por su ambición de lograr, mediante esas insignificantes aclaraciones, descubrimientos de valor histórico-universal. A ninguno de esos filósofos se le ocurrió preguntar por la conexión de la filosofía alemana con la realidad alemana, es decir, por el nexo de su crítica con su propio contorno material.[149]

148 v, 8.
149 v, 9 y s.

Los límites de las teorías de los jóvenes hegelianos se hallan en la praxis histórica; pero dentro de esta limitación llegaron tan lejos como les fue posible, sin dejar de existir nunca en la autoconciencia filosófica.

Marx desarrolló su concepción materialista de la historia en oposición a toda esa ideología alemana, y desde entonces ella determinó el modo de pensar de los no-marxistas y de los anti-marxistas, en una medida mayor de la que ellos quisieran admitir. Con relación al mundo espiritual de Hegel, el hecho de que la "historia del espíritu" *post* Hegel se interprete materialmente, a partir de relaciones económicas de producción, o de puntos de vista sociológico-universales, o de la "realidad histórico-social", o la circunstancia de que se interprete la historia siguiendo el hilo conductor de las clases o de las razas, nada de ello constituye ninguna diferenciación esencial. Todos ellos podrían concebir, como Marx, "el proceso real de la vida" y el "modo determinado de vivir", lo cual no carece de presupuestos, sino que, por el contrario, constituye el supuesto de los modos de pensar:

> La contemplación no carece de presupuestos. Parte de suposiciones reales y en ningún momento las abandona. Tales presupuestos están en los hombres, no considerados en la figura de alguna fantástica rotundidad y fijación, sino en su proceso real [...] de evolución, bajo condiciones determinadas. Tan pronto como este proceso activo de la vida se expone, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como ocurre entre los empiristas abstractos, o una acción imaginada de sujetos también imaginados, tal como acontece entre los idealistas.[150]

Marx consideró que lo único incondicionado era justamente esa condicionalidad de toda existencia histórica. Con ello la metafísica de la historia del espíritu de Hegel se ha finiquitado del modo más extremo posible y se ha temporalizado, poniéndose al servicio de la historia.

A partir de este punto de vista histórico, para Marx toda la historia anterior retrocede hasta convertirse en la mera "prehistoria" de una total transformación de las relaciones vigentes de producción, entendidas como el modo y la manera según los cuales los hombres producen su vida, tanto desde el punto de vista físico como espiritual. En la historia del mundo, a la "encrucijada" de la historia de la filosofía le corresponde una incisión entre el futuro y lo ya transcurrido. Por la radicalidad de esa ambi-

150 v, 16; para la crítica del concepto hegeliano del presuponerse a sí mismo, cf. v. 245 y ss.

ción, sólo puede compararse con Marx el programa inverso de Stirner, cuyo libro divide toda la historia del mundo en dos secciones, tituladas "el hombre" y "el yo".

d) M. Stirner (1806-1856)

Por lo general se ha concebido el libro de Stirner *El único y su propiedad* como el producto anárquico de un estrafalario; sin embargo, constituye una consecuencia última de la construcción histórico-universal de Hegel, que repite con rigor, aunque alegóricamente desfigurada. En su crítica a *La trompeta* de Bauer, el mismo Stirner reconoció el origen de su pensamiento en Hegel, que cerró la historia de la filosofía y exigió concebir el espíritu del tiempo y poner en plena luz su carácter cerrado: cada cosa en su lugar. También Marx interpretó el libro de Stirner como una construcción histórica que seguía el modelo de Hegel y probó su afirmación en detalle.[151] Pero el hegelianismo de Stirner está encubierto, porque designó las categorías de Hegel de un modo popular y, por eso mismo, más concreto, y de tal suerte se imaginó levantarse por encima de la historia del "espíritu".[152]

El único y su propiedad vive convencido de ser el comienzo de una nueva época, en la que el Yo, en cada caso único, se hace propietario de su mundo, también en cada caso propio. A los fines de semejante revolución, Stirner vuelve a la "nada creadora". A partir de ella bosqueja la historia del mundo "antiguo" y "moderno", representados por el paganismo y el cristianismo, dentro de un horizonte histórico-final, y el nuevo comienzo soy "yo". Para los antiguos, el *mundo* era una verdad sensible, que fue sustituida por el cristianismo; para el moderno, el espíritu se convirtió en verdad suprasensible, a la que Stirner persiguió siguiendo las huellas de Feuerbach. El último vástago de la historia "espiritual" del cristianismo está en el "liberalismo" político, social y humano de los hegelianos de izquierda, a los que Stirner sobrepujó con su "unión de egoístas". Radical y desarraigado como era, dejó tras de sí tanto la "filosofía", entendida como sabiduría del mundo, propia de los griegos, como la teología de los cristianos y también las "insurrecciones teológicas" de los ateos más modernos.

151 Véase K. A. Mautz, *Die Philosophie M. Stirners im Gegensatz zum Hegelschen Idealismus* [La filosofía de M. Stirner en oposición al idealismo hegeliano], Berlín, 1936. Sorprende el hecho de que en este escrito se ignore la existencia del análisis de Marx del hegelianismo de Stirner, mucho más teniendo en cuenta que es el único trabajo que demostraría la tesis del autor.

152 v, 109 y ss. y 118.

A través de dos mil años se trabajó por profanar el espíritu que originariamente había sido sagrado. La fe cristiana en un espíritu que vitaliza alcanzó su forma última y suprema en Hegel. En él se consumó el desarrollo iniciado después de la Edad Media católica. Lutero santificó todo ser mundano en la fe, Descartes mediante la fundamentación en el pensar y Hegel en la razón especulativa. "Por eso también, el luterano Hegel [...] logró la completa ejecución del concepto a través de todas las cosas. La razón, es decir, el Espíritu Santo, está en todo."[153] Frente a la "miseria completa" alcanzada por Stirner, las diferencias entre Lutero, Descartes y Hegel se desvanecen. Todos ellos creían en la existencia de algo divino en el hombre: no conocían el ser humano por completo común y desnudo que, en cada caso, es su propio Yo. Finalmente, el "hombre" humanitario parece ser una verdad divina; pero sólo es una "frase plena de contenido", a la que Stirner aventaja con su "frase absoluta" acerca del único, entendido como el fin de todas las frases. Por eso su punto de partida no está en el espíritu ni en el hombre, sino que exclusivamente es él mismo. Desde el margen más externo de una perdida fe en el espíritu cristiano y en el mundo pagano, el "Yo" de Stirner extrae su mundo de la nada. Y muestra que el hombre en general no tiene ninguna "determinación" ni "tarea" universales,[154] pues el sentido del único reside sola y únicamente en la fuerza de apropiación que en cada caso le es peculiar.

Cuando, al contrario, preguntamos por un destino del hombre, nos movemos todavía en el "círculo mágico del cristianismo" y dentro de la tensión entre el "ser" (divino) universal y la "existencia" (terrena) individual. El cristianismo que, tanto como la antigüedad, se desarrolló en torno de lo divino, no produjo ninguna historia unívoca del mundo. Al cristiano se le presenta la salvación del mundo como el "fin de los días"; al hombre como "meta de la historia": ninguno de ellos puso la historia en el "instante" actual[155] que es el punto temporal del "Yo". Únicamente el hombre desencantado, entendido como un yo que no participa del reino cristiano de Dios ni tampoco es un encargado de negocios dentro del reino universal y espiritual de Hegel, únicamente el hombre así entendido ya es *para*

153 *Der Einzige und sein Eigentum*, *op. cit.*, p. 111 [trad. esp.: M. Stirner, *El único y su propiedad*, Barcelona, Ediciones Orbis, 1985].

154 *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, p. 369.

155 La ocasión para el lema de Stirner podría haber estado en el poema de Goethe: *Vanitas vanitatum vanitas*. También Kierkegaard le prestó atención. En los *Tagebüchern* [Diarios] (ed. Ulrich, p. 145), lo caracterizó como "muy interesante" porque representaba el "resultado nihilista" de la vida de una grandiosa individualidad.

sí mismo la *historia universal*, "y tal cosa *sobrepasa* lo cristiano". El Único no se preocupa por el resto del mundo, que es su propiedad utilizable. "Si cargo mis asuntos sobre mí, sobre el único, entonces ellos se apoyarán en un creador pasajero y mortal que se consume a sí mismo; luego, debo decir: he puesto mis asuntos en una nada." Con esa extrema finiquitación y temporalización, que no concierne al "ser genérico" universal del hombre (Marx), sino sólo al Yo, Stirner cerró su construcción de la historia, condicionada por la consumación de Hegel.

Desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia, Marx, en su crítica titulada *San Max*, rebajó esa construcción al nivel de una historia del espíritu, convertida en "historia de fantasmas". Stirner confundía el "resultado local de Berlín", en el que todo el mundo "hasta ahora existente" llega a ser dentro de la filosofía hegeliana, con el imperio universal "propio" de cada uno.

> Un maestro de escuela o un escritor localista de Berlín [...] cuya actividad se limita al amargo trabajo, por una parte, y al gozo del pensar, por la otra, y cuyo mundo se extiende desde Moabit hasta Köpenick, pues tras las puertas de Hamburgo todo estaría cerrado por empalizadas; un hombre cuyas relaciones con este mundo, por una miserable posición en la vida, se reducen a un *minimum*, en el caso de poseer necesidades espirituales, tal individuo no podrá evitar que el pensamiento sea tan abstracto como su individualidad y su vida misma.[156]

Semejante pensador tenía que terminar con la filosofía, porque "proclamaba su propia falta de pensamiento como el fin de la filosofía, y con ello anunciaba el acceso triunfante de la vida concreta"; pero, en realidad, sólo produjo "un movimiento circular sobre una pausa especulativa".

Desde el punto de vista positivo, Marx se propuso probar que Stirner sólo era el ideólogo más radical de la sociedad burguesa decadente, concebida como una sociedad de "individuos aislados". Stirner no se liberó de las relaciones reales de la existencia, sino meramente de las relaciones de la conciencia que él mismo no penetraba intelectivamente, porque siguió siendo prisionero del egoísmo privado, característico de la sociedad burguesa. Por eso pudo convertir al hombre privado y la propiedad privada en "categorías" absolutas *del* Único y *de la* propiedad. En oposición a la tesis de la propiedad de cada "Único", Marx exigió la expropiación, con el fin de darle al hombre, en tanto "ser específico", el mundo, entendido éste

156 V, 243.

como el suyo y propio. Stirner y Marx filosofaron oponiéndose mutuamente, pero dentro del mismo desierto de la libertad: en Marx, el hombre que se extraña a sí mismo tenía que transformar la totalidad del mundo vigente, mediante una revolución, para poder ser, de ese modo, un ser-en-sí-mismo, dentro del ser-otro; en cambio, el Yo suelto y vacío de Stirner no sabe hacer otra cosa que regresar a su propia nada, con el fin de consumir el mundo tal como es, en la medida en que éste le es utilizable.

e) Bauer (1809-1882)

La actividad literaria de Bauer comenzó con una crítica a la narración evangélica de los Sinópticos y concluyó con una multitud de trabajos históricos que tratan de los movimientos revolucionarios producidos durante los siglos XVIII y XIX en Francia y Alemania.[157] Como todos los jóvenes hege-

157 De Bauer conocemos las siguientes obras:
ESCRITOS TEOLÓGICO-FILOSÓFICOS:
Zeitschrift für spekulative Theologie [Revista de teología especulativa], Nº 5, Berlín, 1836-1837. *Herr Dr. Hengstenberg, Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewusstseins* [Señor Dr. Hengstenberg. Contribución a la crítica de la conciencia religiosa], 1839. *Die Evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft* [La iglesia territorial evangélica prusiana y la ciencia] (anónimo), 1840. *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* [Crítica de la narración evangélica de Juan], 1840. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel…* [La trompeta del juicio final sobre Hegel…] (anónimo), 1841. *Hegel Lehre von der Religion und Kunst…* [La doctrina de Hegel acerca de la religión y el arte…] (anónimo), 1842. *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* [La buena causa de la libertad y mi propio caso], 1842. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica de la narración evangélica de los sinópticos], vols. I-III, 1841-1842. *Das Entdeckte Christentum…* [El cristianismo descubierto], 1843. *Die Apostelgeschichte, eine Ausgleichung des Paulinismus und des Judentums innerhalb der christlichen Kirche* [Los hechos de los apóstoles. Equilibrio entre el paulinismo y el judaísmo de la Iglesia cristiana], 1850. *Kritik der Paulinischen Briefe* [Crítica de las Epístolas de Pablo], partes I-III, 1851-1852. *Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum* [Filón, Strauss y Renan y el cristianismo primitivo], 1874. *Christus und die Cäsaren der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* [Cristo y los Césares. Sobre el origen del cristianismo a partir del helenismo romano], 1877. *Das Urevangelium und die Gegner der Schrift* Christus und die Cäsaren [El evangelio primitivo y los adversarios de la obra *Cristo y los Césares*], 1880.
ESCRITOS POLÍTICO-HISTÓRICOS
Die Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution [Las memorias sobre la historia del tiempo moderno, desde la Revolución Francesa], 1843. *Die Septembertage 1792 un die ersten Kämpfe der Parteien der Republik* [Las jornadas de septiembre de 1792 y las primeras luchas entre los partidos de la República], 1844. *Geschichte der Politik, Kultur und*

lianos, piensa de un modo radicalmente histórico: la instancia suprema del acontecer espiritual es el proceso de la historia. A diferencia de los hegelianos de izquierda, quienes pretendían que la filosofía fuese práctica, Bauer declaró el fin definitivo de la metafísica y, por su parte, se dedicó a una crítica permanente, cuya "pureza" no le permitía darle aplicación práctica alguna. No quería "transformar" el mundo vigente, ni tampoco "agotarlo" para él mismo, sino aclarar críticamente la situación histórica dada. También su puesto con relación a la consumación de Hegel estuvo determinado por la historia universal y contempló la conclusión del mundo cristiano germánico desde el horizonte del incipiente ascenso de Rusia. En un escrito de 1853 sobre *Rusia y el germanismo*, en el que ya anticipaba ideas de Dostoiewski, analizó la situación histórica de la filosofía alemana.

Las ideas filosóficas y políticas de Kant se movieron dentro de los límites de la Revolución Francesa: consideró que en ella se daba la suprema garantía para las disposiciones morales hacia el progreso de la humanidad, y a partir de esa experiencia determinó la tarea de la historia. Fichte aduló el orgullo de los alemanes, al presentarlos como un pueblo original y creador, vinculado con la renovación del resto de la humanidad, mediante la autoafirmación de su propio ser. La consumación hegeliana del saber, entendido como el recuerdo de la historia recorrida, constituye el término final. Excluyó de su exposición la posibilidad de una ruptura con toda la cultura anterior y no permitió aflorar la pregunta por una nueva época:

Aufklärung des 18. Jahrhunderts [Historia de la política, la cultura y la ilustración del siglo XVIII), I-II, 1843-1845. *Geschichte der konstitutionellen und revolutionären Bewegungen im südlichen Deutschland in den Jahren 1831-1834* [Historia de los movimientos constitucionales y revolucionarios en Alemania meridional durante los años 1831-1834], vols. I-III, 1845. *Geschichte Deutschlands während der Französischen Revolution* [Historia de Alemania durante la Revolución Francesa], 1846. *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland wärend der Jahre 1842-1846* [Historia completa de las luchas partidarias en Alemania, durante los años 1842-1846], vols. I-III, 1847. *Der Fall und Untergang der neuesten Revolutionen* [El fracaso y la decadencia de las revoluciones más recientes], 1846-1850. *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der deutsch-katolischen Bewegung bis zur Gegenwart* [La revolución burguesa en Alemania, desde el comienzo del movimiento católico-alemán hasta el presente], 1849. *Der Untergang des Frankfurter Parlaments* [La decadencia del Parlamento de Frankfurt], 1849. *Russland und das Germanentum* [Rusia y el germanismo], 1853. *Einfluss des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur und auf das englisch-russische Projekt einer Weltkirche* [La influencia del cuaquerismo inglés en la cultura alemana y en el proyecto anglo-ruso de una Iglesia mundial], 1878. *Zur Orientierung über die Bismarcksche Ära* [Para una orientación en la era de Bismarck], 1880.

> Todos estos filósofos alemanes, que dieron la más alta y pura expresión a las opiniones vigentes en su nación sólo pensaron en Occidente –para ellos Oriente todavía no existía– así como tampoco existió para ellos ninguna relación entre el mundo germánico y Rusia. Y, sin embargo, ya en los tiempos de Kant, Catalina había erigido una dictadura sobre el continente que sobrepujaba en mucho, por su fuerza, influencia y significación histórico-mundial, a la de Carlos V en España y a la de Luis XIV en Francia.[158]

La cuestión del presente es la de saber

> si el mundo germánico sobrevivirá a la decadencia de la vieja civilización (pues nada es más cierto que esa decadencia) o si la nación rusa está destinada, y sólo ella, a una nueva civilización; no sabemos si la época incipiente se llamará rusa o si a ella también se le sumará Alemania para darle su nombre a la época futura.[159]

> El problema alemán y ruso son los dos únicos problemas vivientes de la nueva Europa, sólo el último ha sido ya formulado de un modo tan riguroso que su respuesta se adelanta a las otras cuestiones y se apoya en una organización tan grande que el poder a que somete su conducción puede determinar el instante en que ella quiera provocar la respuesta y cortar el nudo gordiano.[160]

En conexión con la disolución de la vieja Europa, Bauer juzga que ha llegado "el fin de la filosofía",[161] entendido como la conclusión natural de una evolución histórica y como el tránsito a una organización nueva, tanto del mundo político como del espiritual:

> ¿Acaso es una mera casualidad que la filosofía, a la que los alemanes le dedicaron sus mejores inteligencias en los últimos ochenta años, se derrumbe en el mismo instante en que Alemania, con todas sus asambleas nacionales, congresos y discusiones sobre los derechos de aduana, busca la fuerza interior que sería capaz de organizarla? ¿Podría ser una casualidad que la fuerza conquistadora con que la filosofía some-

158 *Russland und das Germanentum*, pp. 1 y s.
159 *Ibid.*, pp. 7 y s.
160 *Ibid.*, pp. 83 y s.
161 *Ibid.*, pp. 44 y ss.

> tía a las ciencias particulares, tanto morales como físicas, y al mismo tiempo también a sí misma, se haya destruido completamente; que la supremacía que hasta ahora había ejercido sobre las ciencias se pusiera en cuestión en el mismo instante en que la nación que conmoviera a Occidente en nombre de la filosofía [...] perdiera su fuerza de ataque? [...] Y, finalmente, ¿es casual que en el mismo instante en que la supremacía espiritual de los metafísicos alcanzaba su punto final, una nación, que desde el comienzo de su existencia había sido ajena a los trabajos filosóficos de Occidente, afirmara una dictadura sobre el continente sin escrúpulo alguno por la metafísica occidental –pensamos en la nación rusa– y que sólo conoce un punto de vista único, el práctico? ¡No! No hay duda: la catástrofe que al mismo tiempo afectó a todos los sistemas estatales europeos, es decir, el constitucionalismo, y también la metafísica, constituye un suceso íntimamente vinculado con los otros.[162]

Las universidades –continúa Bauer– se han vuelto indiferentes; sus profesores de filosofía sólo son repetidores de sistemas anticuados y ya no producen nuevos pensamientos, capaces, como antes, de mover el mundo. La penuria general de la época, su "pauperismo"[163] espiritual y económico, ha disuelto el interés por los estudios metafísicos. Con derecho el número de oyentes de las universidades decrece cada año, mientras que se acrecienta la afluencia a las escuelas profesionales, dedicadas a la enseñanza de la técnica. También las academias atestiguan la decadencia de los estudios universales, pues se apegan a la más habitual de las rutinas:

> Los pueblos que quieren llevar a cabo, de modo definitivo, el sometimiento de la naturaleza, sólo necesitan ingenieros que funden establecimientos industriales sobre principios nuevos y de éxito o que en la ejecución de medios de comunicación derriben dificultades hasta entonces temidas. Los pueblos confían en el hombre que lucha de modo práctico en el espacio y en el tiempo y que no tiene tiempo ni ganas de oír el conflicto de los filósofos sobre los conceptos de tiempo y espacio, o de interesarse por la habilidad con que saben efectuar el tránsito de la Idea a la naturaleza. ¿Y los gobiernos? Las escuelas de los filósofos están

162 *Russland und das Germanentum*, pp. 45 y s.

163 Cf. para este punto en la tercera parte de la obra de Bauer *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe*, el capítulo sobre el "pauperismo" y el "movimiento del universitario".

> en los ejércitos permanentes que, en la actualidad, se han puesto de acuerdo para educar a los pueblos en el único sistema de paz y de orden adecuado a la época. Sólo las universidades soportan a los maestros de la vieja metafísica, tal como se tolera un ruinoso y antiguo edificio junto a nuevos establecimientos, siempre que alguna necesidad apremiante no exija su demolición.

Y Europa tiene razón. Expresa lo mismo que la crítica alemana había empezado a explicar y a producir diez años antes. Cuando Europa se haya alejado para siempre de la metafísica, también ésta se habrá destruido para siempre mediante la crítica y jamás se volverá a erigir un sistema metafísico, es decir, un sistema que asegure para sí mismo cierto puesto en la historia de la cultura.[164]

En lugar de eso, se adueñarán de Europa dictaduras imperialistas por las que se decidirá la cuestión siguiente: ¿Rusia o Europa?:

> La ilusión de la revolución de marzo, según la cual se habría iniciado la época en que los miembros de la familia histórica de los pueblos estarían protegidos en su autodeterminación por el nuevo principio de la igualdad de derechos frente a influencias anteriores, fue la de pretender constituirse con autonomía y actuar pacíficamente en conjunto (ilusión que se expresó [...] en los ensayos de algunos gobiernos, así como en la idea de reunir congresos internacionales y en el pensamiento de realizar deliberaciones en congresos por la paz). A esa ilusión le pasa lo que a todas las demás: que después de derribarse los límites impuestos a la actividad personal, comienza la era de una nueva libertad, la que está destinada, sin embargo, a disolverse y a tener que reconocer un riguroso y tenso poderío. Le ocurre lo mismo que a la ilusión que ve la solución del todo en el individualismo –resultado de los últimos sesenta años de revoluciones–, mientras que diariamente tiene que experimentar el hecho de que, en tanto individualismo, sólo constituye una solución provisional, y *un aspecto* particular y que, por una ley férrea, está ligado a su *opuesto*, es decir, al imperialismo y a la dictadura.[165]

En efecto, la destrucción de los viejos vínculos y clases le ha quitado al individuo su significación personal, entendiéndoselo como miembro asociado

164 *Russland und das Germanentum*, pp. 47 y ss.; para el mismo punto cf. la obra del autor *Burckhardt*, pp. 159 y ss. y 233 y ss.
165 *Ibid.*, p. 76.

de corporaciones determinadas, y de ese modo se lo ha sometido "a sistemas ampliados de centralización y a la omnipotencia de todo":

> El trabajo se liberó; pero, al perder sus cadenas, culminó en una centralización más fuerte, que con férreos brazos levanta todas las existencias individuales, las cuales, por su carácter cerrado, antes se sentían bien y aseguradas; pero tal centralización las obliga ahora a someterse a ella o perecer.

Volverá a llegar una ley sobre los hombres que –a semejanza del viejo "mundo militar y teológico", anterior a la Revolución Francesa– los disciplinará y de ese modo determinará, mediante firmes medidas, el sentir, pensar y querer de los individuos. Pero todavía falta la "ciencia de las leyes históricas" que podría conmover el mundo interior de las masas de manera semejante a la acción ejercida por el viejo orden moral. El adelanto de las ciencias naturales todavía no alcanzó ese dominio. Entre la anarquía tradicional y la futura forma de la sociedad y del gobierno, los contemporáneos son individuos inconsistentes, que angustiosamente preguntan "¿ahora qué?" y piensan que su insatisfacción por el día de hoy ya contiene la fuerza del futuro.

Frente a ellos, Bauer se apoya en su propio "ser-sí-mismo", entendido como el verdadero punto de visión filosófica en tiempos de transformaciones epocales. Cuando el poder estatal de Roma cayó, los cristianos fueron "partidarios del futuro", precisamente porque se mantenían alejados de toda vida pública. De igual modo, tampoco ahora se puede admitir nada como vigente, sino que es necesario afirmarse, frente a las potencias del gobierno, como núcleos de una nueva comunidad:

> Como los primeros cristianos, todos aquellos que llevan consigo alguna idea que sobrepasa el instante, vuelven a ser por completo ajenos a las oportunidades públicas; así como los cristianos oponían una resistencia pasiva al triunfo momentáneo del imperio y esperaban el futuro, así también ahora partidos enteros se han cerrado en una resistencia pasiva contra el instante dominador.[166]

En tales crisis de las épocas, la fuerza positiva de la cultura aparece necesariamente como siendo negativa. Frente al Estado vigente y a la tradición religiosa, Sócrates se había preciado de su *no saber*;[167] para el cris-

166 *Russland und das Germanentum*, p. 77.

167 Cf. en el *Concepto de ironía* la interpretación positiva de Kierkegaard de la "negatividad absoluta".

tiano nada tenía valor fuera de la salvación de las almas, y Descartes, al final de la Edad Media, pedía que se dudara de todo lo que *no* estaba fundado en la autoconciencia. Pero justamente, esos "hechos heroicos de la nada"[168] fueron creadores de mundos nuevos, y también ahora ocurre que no se quiere nada –nada de lo antiguo– con el fin de darle al hombre el dominio del mundo. Para ello se necesita un nuevo comienzo, a partir de la propia fuerza que, a diferencia de las revoluciones de 1789 y 1848, no estará complicado con ningún elemento del pasado caduco.

Fiel a la confianza hegeliana en "la eterna marcha de la historia", Bauer destruyó el presente en sus trabajos crítico-históricos, y sobrepasó la negatividad de la ironía romántica de un modo semejante, aunque con otra intención, a la de Kierkegaard. Semejante crítica es absoluta, porque no propone nada como absolutamente válido, sino que en su propia afirmación crítica se vuelve a negar a sí misma. Por eso se diferencia, con plena conciencia de sí misma, de la precedente crítica filosófica, teológica y política de Feuerbach, Strauss y Ruge, pues todas esas críticas aún querían ser positivas, razón por la cual debían ser partidistas, mientras que Bauer analiza las diferentes nulidades con impasibilidad estoica. El tema principal de su crítica histórica estuvo en la Revolución Francesa, entendida como el comienzo de una destrucción universal. Pero el resultado crítico que le fue peculiar consistió en el "descubrimiento" del cristianismo, que Kierkegaard representará y al mismo tiempo atacará. Su nihilismo crítico, sólo limitado por la fe en la historia, no actuó en su época con amplitud; pero después de un siglo revivió en un nuevo "partido del futuro". Escritores políticos, pertenecientes al círculo de la "resistencia", aceptaron las ideas de Bauer y las aplicaron al presente.[169]

f) S. Kierkegaard (1813-1855)

Si no se considera a Kierkegaard como mera excepción, sino como un fenómeno descollante dentro del movimiento histórico de la época, se mostrará que su "singularidad" no consiste en una absoluta separación, sino que brota de una reacción compleja contra las condiciones del mundo de entonces. En tanto contemporáneo de Bauer y Stirner, de Marx y de Feuerbach fue, ante todo, un crítico del acontecer de la época, y su "alternativa" en cuestiones de cristianismo estuvo determinada, al mismo tiempo, por el

168 *Op. cit.*, p. 121.

169 Para este punto cf. los escritos de E. Niekisch y O. Petras, *Post Christum*, aparecidos en la edición de Widerstand de 1932-1935.

movimiento social y político. El prólogo a las dos observaciones sobre el *Único* (1847) comienza con estas palabras: "en estos tiempos todo es político", y concluye afirmando que la época reclamaba lo contrario de lo que necesitaba, a saber, reformas sociales, en lugar de exigir algo fijo e incondicionado. La desgracia del presente es haberse convertido en mero "tiempo" y no querer saber nada de la eternidad. En el escrito de 1851, en el que Kierkegaard recomendaba al presente "un examen de sí mismo", al hablar del descenso del Espíritu Santo, decía que hoy sería difícil encontrar alguien que no creyese en el "espíritu del tiempo", aunque en lo demás cada uno fuese dichoso en su mediocridad y estuviese bajo el hechizo de mezquinas consideraciones. "También él cree, por cierto, rígida y fijamente en el espíritu del tiempo", que para Kierkegaard rige como algo superior a él mismo, pues él no puede ser más alto que la época sobre la que flota como la niebla de un pantano. Sin embargo, se cree en el "espíritu universal" y en el "espíritu humano", del género entero, con el fin de poder creer, al menos de ese modo, en lo espiritual. Pero nadie cree en el Espíritu Santo, pensado como algo determinado; mas, prescindiendo de Él, todos los demás espíritus son lo malo. Como corresponde a una época de disolución, preferimos mantenernos sueltos en el aire del espíritu del tiempo y así rendirnos con buena conciencia al soplo de la época.[170]

En tanto Kierkegaard se entendió a sí mismo como "corrector de la época", se comprendió históricamente, y su tarea se orientó de acuerdo con el carácter de su tiempo. La *singularidad* de la existencia que se decide a sí misma –en pro o en contra del cristianismo– tiene una precisa relación con la *universalidad* del acontecer anónimo y público del mundo. El individuo debe saber "que el autor [...] se había propuesto expresar de modo absolutamente decisivo y con una sola palabra [...] el hecho de que él había entendido *a su época*, y, *dentro de ella, a sí mismo*"; que el había comprendido que era una "*época de disolución*" –palabras que Kierkegaard subraya dos veces–.[171] Por una consciente referencia a la "evolución del mundo", es decir, al *aplanamiento de la diferencia decisiva*, Kierkegaard llegó a *exaltar al individuo aislado*, mientras que la misma condición de la época produjo en Bauer la posición crítica del "ser-sí-mismo"; en Stirner, la postura nihilista del "Único" y en Marx, la actitud socialista del "ser específico".

170 XI, 61 y s. (=*Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], pp. 76 y s.).
171 X, 93 (=*Angrieff auf die Christenheit*, p. 473). Cf. VII, 59 *Tagebücher*, I, 58 y ss. y II, 367; *Kritik der Gegenwart* [Crítica del presente]. Para este punto véase J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, París, 1938, pp. 172 y s., y la caracterización de la época realizada por Cieszkowski, *op. cit.*, p. 444.

A partir del puesto de Kierkegaard en el propio tiempo y en la temporalidad en general, se determina su relación con la filosofía de Hegel. Para él, dicha filosofía regía como representativa de la nivelación de la existencia individual, cumplida en la universalidad del mundo histórico, es decir, en la "dispersión" del hombre en el "proceso universal". Del mismo modo, su ataque al "sistema" de Hegel no sólo se dirige contra la filosofía sistemática, sino contra el sistema de todo el mundo subsistente. Para él la *Filosofía de la historia* de Hegel representaba la sabiduría última de dicho mundo. Su crítica a Hegel y a la época se inició con el *Concepto de ironía* (1841),[172] cuya "negatividad absoluta", en contra de la interpretación sistemática e histórico-universal de Hegel, está entendida como la verdad de la subjetividad. En los *Fragmentos filosóficos* niega expresamente el "sistema de la existencia" de Hegel, pues sólo podría haber un sistema de la existencia si no se tuviese en cuenta el hecho de que el existir, en cada caso y éticamente de modo individual, pertenece a la esencia de la existencia. En esta diferencia con el sistema del mundo se halla la verdad de la existencia propia, para la cual la historia universal sólo es provisional y contingente. Pero la consideración especulativa de Hegel impidió que el siglo XIX entendiese la seriedad del existir:

> Quizá por eso nuestra época se siente descontenta cuando debe obrar, porque ha sido mal criada por la especulación [...]; de aquí [...] los muchos e infecundos intentos por llegar a ser, más que lo que se es al obrar socialmente en conjunto, con la esperanza de imponerse al espíritu de la historia. Mimados por el trato continuo con lo histórico-universal, sólo y únicamente queremos lo significativo; únicamente nos ocupamos de lo contingente, de lo deficiente de la historia universal, en lugar de considerar lo esencial, lo más íntimo: la libertad y lo ético.[173]

En relación con la existencia ética, la "dialéctica cuantitativa" de la historia universal es un mero accesorio. El hegeliano no quiere satisfacerse con la subjetividad del existir: con una especie de grandioso olvido de sí mismo, ve en cada época una sustancia moral y una Idea, como si la propia existencia fuese una especulación metafísica y el individuo, la generación. Abarca con la vista el bosque entero, pasando por alto los árboles singulares.[174]

172 *Op. cit.*, pp. 204 y ss.
173 VI, 214 y s.
174 VII, 7, 30 y s., 51 y ss.

En el mundo de la naturaleza, el individuo singular se relaciona inmediatamente con la especie: quien mejora una raza de ovejas transforma, al mismo tiempo, todos los ejemplares singulares de la especie. Pero si el individuo es un hombre espiritualmente determinado sería necio pensar que padres cristianos, por ejemplo, engendrarán hijos sin más cristianos. El desarrollo espiritual significa actividad de uno mismo, y por eso no basta con haber nacido en el siglo xix, pues con la ayuda de la generación y de la propia época no se puede llegar a ser *en masse* uno mismo:

> Cuanto más se impone la idea de generación, incluso en el pensar habitual, tanto más espantoso será ese pasaje, es decir, el de convertirse en un hombre individual y existente, en lugar de participar de la especie y afirmar: "nosotros, nuestra época, el siglo xix". No niego que sea extremadamente difícil: se necesita gran resignación para rehusar semejante tentación. ¿Qué es, pues, un hombre individual y existente? Sí, nuestro tiempo sabe todo demasiado bien, salvo el ser de ese hombre; pero en esto reside, justamente, la peculiar inmoralidad de la época. Cada época tiene la suya: la inmoralidad de nuestro tiempo no consiste quizás en el contento y en el goce [...] sino en el [...] desprecio rotundo del hombre individual. En medio del júbilo de nuestra época y del siglo xix resuena el sonido de un secreto desprecio por el ser humano: en la importancia dada a la generación domina la desesperación en lo concerniente al ser hombre. Todo, todo cuanto queremos ser, se quiere defraudar apelándose al punto de vista histórico-universal y a la totalidad: nadie quiere ser un hombre individual y existente. Quizás a eso se deban los muchos intentos de atenerse a Hegel, aun por parte de personas que han visto la precariedad de su filosofía. Se temía desaparecer sin dejar vestigios tan pronto como se llegara a ser un hombre individual y existente. ¿Quién miraría las hojas de un periódico? [...] ¿Acaso lo harían quienes especulan desde el punto de vista de la historia universal? [...] Y es innegable: si se carece de entusiasmo ético y religioso, se tendrá que desesperar acerca del ser del hombre individual; de otro modo, nunca.[175]

La aparente valentía de esta generación encubre la cobardía real de los individuos, que sólo se atreven a vivir alimentados por los grandes impulsos que los convierten en algo. El individuo se confunde con la época, con el siglo, con la generación, con el público y con la masa de la humanidad.

175 vii, 51 y s.; cf. 42 y s.

Tan pronto como Hegel dejó escapar el individuo, su discurso sobre el "devenir" progresivo se convirtió en apariencia engañosa. En verdad, entendió la historia universal como la conclusión del ser ya devenido y excluyó el devenir real, al que pertenecen la acción y la decisión.[176] Para la existencia individual, tan insignificante como el recuerdo de Hegel por lo que ha sido es la profecía de sus discípulos acerca del posible progreso del mundo. Al término de su crítica a la época, Kierkegaard dice que, tomada con seriedad, esa profecía no puede significar más que un entretenimiento, más que un juego de bolos o de naipes.

Sin embargo, podía proponer una decisión a su época, porque también él, aunque negativamente, participaba de su acontecer. Expresó metafóricamente la modalidad de su solitaria participación: su época se le presentaba como un barco en alta mar. Él se encontraba en ese barco junto con otros pasajeros; pero ocupando un departamento para él solo. La realidad burguesa de ese ser para sí constituía una existencia privada y aislada; pero ella no le impedía seguir el acontecer público del mundo.

Desde la pequeña Dinamarca abarcó con su mirada algo así como un "completo preparado" de la decadencia de las "constituciones" europeas y, frente a ellas, consideró al "individuo" –que "precisamente también" era el principio del cristianismo– como la única salvación del tiempo. Ambos aspectos –el desarrollo del mundo hacia la nivelación y la exigencia cristiana de existir ante Dios como un sí-mismo– le parecieron coincidir dentro de un caso afortunado. "Todo se adapta por completo a mi teoría (a saber, a la teoría del individuo) y todavía se debe llegar a ver cómo, *precisamente yo*, he entendido la época" –anotaba Kierkegaard con el orgullo propio de la excepción que también en lo universal se comprende como tal excepción–.[177] Señaló la catástrofe de 1848 y creyó poder predecir que, a la inversa de lo que ocurrió con la Reforma, esta vez el movimiento *político* se transformaría en *religioso*. En efecto: Europa entera, con rapidez creciente y apasionada, se ha perdido en problemas que no pueden resolverse desde el mundo, sino sólo a partir de la eternidad. Es cierto que no se puede saber por cuanto tiempo se seguirá en ese estado convulsionado; pero lo seguro es que se volverá a tener en cuenta la eternidad una vez que la especie humana se haya agotado por el dolor y la pérdida de sangre:

> Para volver a la eternidad se necesitará derramar sangre; pero sangre de otra clase: no la de las víctimas asesinadas por millares. No habrá que

176 VII, 6, nota.

177 *Tagebücher* I, 324 y 328; *Der Begriff des Auserwählten* [El concepto del elegido], *op. cit.*, p. 30; *Angrieff auf die Christenheit*, *op. cit.*, p. 475.

> derramar la preciosa sangre de los individuos, de los mártires, es decir, de los poderosos muertos que podrán hacer lo que ningún viviente pudo, aun en el caso de que los seres vivos derriben a miles de hombres. Es decir, lo que tales poderosos muertos no hubiesen logrado en tanto seres vivos, lo cumplirán en tanto muertos: obligar a que una multitud furiosa se vuelva obediente, justamente porque esa multitud rabiosa y desobediente había herido de muerte a los mártires.[178]

Sólo éstos podrán gobernar el mundo en el instante decisivo de la "revolución" y no, como ha ocurrido siempre, los conductores mundanos. Entonces se necesitarán pastores, y no soldados y diplomáticos:

> Pastores que puedan separar "la multitud" y volverla individual; pastores que no se exigirían grandes estudios y nada desearían menos que dominar; pastores que, aunque en la medida de lo posible fuesen grandes elocuentes, no serían menos poderosos en el callar y el soportar; pastores que, conociendo el corazón humano, no estarían menos instruidos en la abstinencia de los juicios y condenas; pastores que sabrían emplear la autoridad, ayudándose con el arte de hacer sacrificios; pastores que estarían preparados, educados y formados para obedecer y padecer, de tal modo que podrían mitigar, exhortar, edificar, conmover, pero también obligar –no por el poder, no, sino por la propia obediencia– y, ante todo, tendrían que sufrir con paciencia y sin turbarse todas las groserías de los enfermos [...]. Pues nuestra especie está enferma, y desde el punto de vista espiritual, enferma de muerte.[179]

Por tanto, el poder de la época condujo a Kierkegaard, no obstante su polémica contra el proceso de Hegel, a una especulación histórico-mundial y a un manifiesto anticomunista, opuesto al de Marx. Se atrevió a predecir el riesgo que se produciría si estallara la catástrofe: surgirían falsos anunciadores del cristianismo, inventores de una nueva religión que, como figuras infectas por el demonio, se harían pasar por apóstoles o serían como ladrones con vestiduras de policías. Gracias a sus promesas encontrarían un horrible apoyo en la época, hasta que se revelara que ésta necesitaba lo incondicionado y la verdad –cosas que son indiferentes a cualquier tiempo–. Mediante esa perspectiva de una reposición del cristianismo y por los tes-

178 *Das eine, was not tut* [Lo único que es necesario], *op. cit.*, p. 4; *Der Begriff des Auserwählten*, *op. cit.*, pp. 273 y ss. y 170 y ss., acerca de la esencia de la autoridad.
179 *Ibid.*, p. 6.

tigos que se dejarán matar para defender la verdad, Kierkegaard es el antípoda contemporáneo de la propaganda de Marx en pro de una revolución proletaria mundial. No obstante eso, Kierkegaard concibió la fuerza peculiar del comunismo en el "ingrediente" de religiosidad cristiana contenido en él.[180]

g. El vínculo de Schelling con los jóvenes hegelianos

El complejo ataque llevado a cabo por los jóvenes hegelianos contra el sistema de Hegel estuvo favorecido por el anciano Schelling, quien en 1841 exponía su filosofía última en Berlín. Entre sus oyentes se encontraban coetáneos tan diferentes como Kierkegaard, Bakunin, F. Engels y Burckhardt.[181] La polémica con que Schelling abrió su filosofía "positiva" se dirigía contra la ontología de Hegel, que, según él, era meramente "negativa", capaz de concebir sólo el ser posible y no el ente real, que precede al pensar. Con este último acontecimiento de la historia de la filosofía clásica alemana comienza la "filosofía de la existencia", que Marx y Kierkegaard desarrollaron contra Hegel desde los puntos de vista de la exterioridad y de la interioridad, respectivamente.

Originariamente, el término *existentia* era el concepto escolástico que se oponía a la *essentia* o esencialidad. Dentro de la filosofía cristiana de la Edad Media, la diferenciación concernía a todo ser creado por Dios, pero no a Dios mismo. Para el ser de Dios regía la circunstancia de existir esencialmente, porque a su ser le pertenece la perfección y a ésta le corresponde la existencia. Sólo en Dios la esencia y la existencia se dan juntas o en unidad. La tarea de la demostración "ontológica" de la existencia de Dios, de Anselmo de Canterbury, se proponía demostrar esa unidad, y en el sentido de ella también argumentaron Descartes, Spinoza, Leibniz y Wolff. Únicamente la crítica de Kant trató de refutarla en principio, porque no permitía entresacar la "existencia" de un "concepto". Por el concepto no pueden diferenciarse cien táleros reales de cien táleros posibles: lo que los distingue –lo positivo de la "existencia"– reside fuera del ser-qué o esencia. Esta separación crítica entre *lo que* es algo y *el hecho de que* en general algo "sea" volvió a ser anulada por Hegel. La *Lógica* define lo real como "la unidad inmediatizada de la esencia y de la existencia, o de lo inte-

180 Véase N. Berdiaiev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus* [Verdad y mentira del comunismo], Lucerna, 1934.

181 Kierkegaard, *Tagebücher*, I, 169 y ss.; Marx-Engels, *Ges. Ausg.* [Obras completas], I/2, 173 y ss.; Burckhardt, Carta a Kinkel del 13 de junio de 1842.

rior y lo exterior". Por tanto, lo que según la concepción antigua sólo caracterizaba el ser de Dios, en Hegel rige para todo ente que sea una realidad, entendida en sentido "verdadero" o "enfático". En efecto, sería "trivial" oponer a la realidad, concebida como algo meramente externo, la esencia, en tanto algo simplemente interno. Antes bien, la "Idea" o el "concepto", entendidos como siendo el ser esencial, constituyen, también y en absoluto, lo que actúa y es real. En oposición a semejante unificación de la esencia con la existencia, Schelling propugnaba la diferenciación entre una filosofía "positiva" y otra "negativa", pero no volviendo a Kant, sino sobrepasando a Hegel.[182]

El cariz filosófico-existencial de Schelling contra la filosofía "racional" de Hegel ya había estado expresado, hacía mucho tiempo, en la *Filosofía de la mitología y la revelación*, en el prólogo a una obra de Cousin (1834)[183] y en las lecciones dictadas en Munich sobre historia de la filosofía moderna;[184] pero sólo después de las conferencias de Berlín discutió la filosofía hegeliana públicamente en muchos escritos.[185] En su totalidad, los motivos de su crítica se encuentran también en Feuerbach y Ruge, en Marx y Kierkegaard, tanto como en Trendelenburg, a cuya crítica contra Hegel Kierkegaard se refiere a menudo.[186]

182 Cf. con Kant, *Kritik der reinen Venunft* [*Crítica de la Razón Pura*] (Reclam., pp. 468 y ss.); Schelling, *Werke*, II, t. I, pp. 285 y ss. y t. 3, p. 46.

183 *Werke*, I, t. 10, 212 y ss.; cf. II, t. 3, 80 y ss.

184 10, 126 y ss.

185 Sólo en el año 1843 aparecieron las siguientes obras: L. Michelet, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf dem gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule* [Historia evolutiva de la filosofía alemana más reciente, con especial referencia a la lucha actual de Schelling contra la escuela hegeliana], Berlín; Ph. Marheineke, *Zur Kritik del Schellingschen Offenbarungsphilosophie* [Para la crítica de la Filosofía de la revelación de Schelling], Berlín; K. Rosenkranz, *Über Schelling und Hegel, ein Sendschreiben an P. Leroux* [Sobre Schelling y Hegel: carta a Leroux], Königsberg; Schelling, *Danzig*; cf. *Aus einem Tagebuch*, *op. cit.*, 80 y ss. y 97 y ss.; Chr. Kapp (anónimo), *Schelling, ein Beitrag zur Geschichte des Tages* [Schelling. Contribución a la historia actual], Leipzig.

186 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], Leipzig, 1840, t. I, 23 y ss. Sobre la posición de Trendelenburg entre los hegelianos, véanse los datos ofrecidos por W. Kühne, *Cieszkowski*, *op. cit.*, pp. 128 y s.; cf. Kierkegaard, VI, 67, 194; VII, 1, nota; *Tagebücher*, I, 314 y s.; *Pap.*, VI A, 145. Véase Ruttenbeck, *Kierkegaard*, 1929, pp. 79 y ss. El excelente estudio de Ruttenbeck sobre el puesto de Kierkegaard dentro del movimiento de oposición a Hegel (pp. 57 y ss.) no pudo valorar adecuadamente el material reunido, porque la peculiaridad histórica de dicho movimiento no se puede abarcar con conceptos tan vagos como "irracionalismo", "subjetivismo" y "realismo".

Schelling echa de menos en la ontología lógica de Hegel la fundamentación del progreso dialéctico y del tránsito de la Idea a la naturaleza. El pensar puro no puede producir ningún movimiento verdadero y ninguna concepción viviente de la realidad, porque a la deseada falta de presupuestos de su movimiento inmanente le falta lo empírico. La síntesis del "devenir", a partir del ser puro y de la nada, es aparente. Lo "abstracto de un abstracto", como es el ser puro y vacío, jamás puede salir de sí mismo para pasar a algo que lo rebasa y volver a sí mismo; es decir, jamás puede poner la naturaleza en libertad. En cambio, todo eso es posible para el *ente* real, que es positivo.[187] La ulterior determinación del ser en el avance dialéctico del devenir sólo es posible, para Hegel, porque ya hay un ser pleno de contenido y porque el espíritu pensante mismo ya es un ser tal. Lo que inconscientemente conduce el avance de la lógica de Hegel es su *terminus ad quem*: el mundo real, al que llega la ciencia, y cuya *intuición*[188] ya está de antemano puesta. Sin tal suposición, el ser de Hegel carecería de contenido y seguiría siendo lo que es, a saber, nada.[189] El ser primero y supremo ya es un ser *determinado*, aunque más no fuese como pensamiento de un *sujeto* óntico *que piensa*.[190] Pero la filosofía hegeliana de la razón quiere el ser sin el ente; su idealismo es "absoluto", en cuanto no admite la pregunta por la existencia positiva. Hegel se ha liberado *a priori* de lo empírico y con ello de lo *contingente*,[191] porque sustituyó lo viviente y real por el concepto lógico, al que hipostasió del modo más extraño, atribuyéndole un movimiento que no tiene. Cuando el sistema cumple el difícil paso de lo negativo de la existencia, es decir, de lo meramente lógico, a la *realidad*,[192] rompe los hilos del movimiento dialéctico y se abre una "repugnante y ancha fosa" entre el ser-qué y el hecho de ser:

> Se necesita una segunda hipótesis, a saber: que a la Idea le venga bien o se le ocurra separarse en sus momentos para que nazca la naturaleza, y no se sabe por qué lo hace, salvo que no sea para romper el tedio de su mero ser lógico.[193]

187 Cf. Kierkegaard, v, 78; vi, 67.
188 Cf. Marx, iii, 169 y s.
189 Cf. Kierkegaard, vi, 196.
190 Cf. Kierkegaard, vii; 1 y 30 y ss.
191 Cf. Kierkegaard, v, 4.
192 Cf. Kierkegaard, v, 3 y ss.; vi, 193 y ss., 206.
193 *Op. cit.*, pp. 212 y s.

Luego, el primer supuesto de la filosofía,[194] que presuntamente no ponía nada de antemano, consiste en el hecho de que el concepto lógico puro tiene la naturaleza de precipitarse, por así decirlo, *fuera de sí mismo*, para volver a flexionarse sobre sí mismo y, de ese modo, *decir* algo del *concepto*, que sólo se puede *pensar de un ser viviente*. La segunda ficción está en el acto por el cual la Idea se desgaja en sí misma para resolverse en naturaleza; de tal suerte, el rechazado elemento empírico vuelve a entrar por la puerta trasera del devenir de la Idea, que es infiel a sí misma. Lo que de hecho demostró Hegel sólo es que con lo puramente racional no se llega a la realidad. Su teoría del ser únicamente concibe lo que "no se puede pensar", "lo de antemano impensable", lo negativamente universal del ser, *sin* lo cual nada es; pero no concibe aquello *por lo cual* algo es, o sea, el ente verdaderamente positivo, que contiene en sí mismo a lo negativo.[195] Para elevar la filosofía hasta este punto de vista positivo, se tiene que *querer* el ente "que es o existe", mientras que Hegel considera el mero ente, es decir, la cumbre más alta de todo concepto lógico, como ser *puro* que, de hecho, no es nada, tal como lo blanco no es sin algo blanco.[196] Mediante esa diferencia entre el ser negativo de la esencia y el ente positivo de la existencia, la filosofía produce aun una última y gran transformación que, por una parte, dará la explicación de la *realidad* sin que, por otra parte, le quite a la razón la preeminencia de estar en posesión del *prius* absoluto, propio de la divinidad misma.[197]

El concepto hegeliano de Dios, en cambio, es uno e idéntico a la fuerza creadora del concepto, cuya mera naturaleza racional discute.[198] Por tanto, a partir de la vulgarización de sus ideas, en sus discípulos tenían que darse consecuencias panteístas y ateas. Si no se concibe lo absoluto como existencia histórica, sino como un proceso inmanente al concepto, en ese caso, el saber que el hombre tenga de Dios se identificará con el que Dios tiene de sí mismo.[199] Así, ese sistema alcanza su "profunda necesidad de amabilidad", y no resulta extraño que encuentre partidarios entre el "*gran* público", aunque se admitiera que a Hegel mismo le hubiese gustado poco seme-

194 Véase, para la crítica de la dialéctica del principio, Kierkegaard, VI, 194 y ss., y Feuerbach, *Grundsatz*, 26.

195 *Op. cit.*, p. 214; cf. 143.

196 *Op. cit.*, p. 215, nota. Sobre este punto véase la carta de Schelling a Weisse del 3 de noviembre de 1834; cf., para la crítica de la concepción hegeliana del ser, Feuerbach, *Grundsatz*, 27.

197 *Op. cit.*, p. 216; cf. sobre el ser-qué y el hecho de ser o la esencia y la existencia, II, t. 3, pp. 57 y ss., 70 y ss., 90 y ss., 163.

198 *Op. cit.*, p. 127; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 24.

199 Cf. Hegel, XIII, 88, y Feuerbach, *Grundsatz*, 23.

jante adhesión a sus ideas. Todo eso proviene, en verdad, de *un* desacierto: el de haber convertido las relaciones lógicas en reales.[200]

En la introducción a sus lecciones de Berlín, Schelling formuló más radicalmente su apreciación de la "existencia". La filosofía positiva no va, como la negativa-racional, del pensar al ser, sino del "ser verdadero" al pensar. Su pensar, por ser *voluntario*, es un pensamiento libre, y su sistema un "empirismo apriorístico", cuyo punto de partida está en el "ente ciego" o directamente "existente". El verdadero camino del hombre filosofante, y aun de Dios mismo, es el siguiente: liberarse a sí mismo del ser ciegamente encontrado, de lo "extático"; "arrancar" la propia autonomía frente a lo existente de modo ciego y que es lo "*contingentemente* necesario". "El mundo entero es este existente superado, desde siempre ciego."[201] A partir del punto de vista hegeliano, Marheineke pudo advertir con derecho que Schelling confirmaba la peculiar teología de Feuerbach, desde que le bastaban "categorías tan frívolas" como las de "lo propio" y lo "impropio".

Dentro de este movimiento opuesto al de Hegel, el problema del ser alcanzó en Schelling el punto en que Heidegger lo retomaría. En efecto, ¿quién podría negar que la "facticidad" de la existencia, entendida como ser-ahí, reside en el *factum brutum* del hecho de ser,[202] y que "el estar arrojado" y el "proyecto" corresponden a lo "directamente existente", y al "desprendimiento" de lo contingente necesario? La diferencia con Schelling consiste en que Heidegger erigió, sobre la base de Kierkegaard, un "sistema de la existencia" que falta en la tensión schellingniana entre la filosofía negativa y la filosofía positiva, referidas a la "razón" y a la "existencia" respectivamente. La "esencia" universal del existente, entendido como ser-ahí, reside, para Heidegger, sólo y justamente en la "Existencia" en cada caso propia,[203] la cual sigue estando oculta en su "de dónde" y "hacia dónde" y tiene que "ser" sin más, en cuanto acepta como "culpa" la inocencia del existir, que no tiene culpa alguna. El "ser" de Hegel, que para Schelling era un mero "poder ser", entendido en el sentido de una posibilidad que seguía oponiéndose a la realidad, se convirtió para Heidegger en una determinación ontológica de la Existencia real.[204]

200 *Op. cit.*, p. 160 y s.

201 Según las citas concordantes de Michelet, *op. cit.*, pp. 174 y ss. y 195, y Merheineke, *op. cit.*, pp. 20 y ss., 36 y ss., 41.

202 *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], § 29. El hecho de que la ontología existencial de Heidegger esté mediatamente condicionada por su frecuentación con Hegel puede deducirse por la conclusión de su tesis sobre Duns Scoto, Tubinga, 1916, p. 241.

203 *Sein und Zeit*, § 9.

204 Sobre la realidad y la posibilidad en el sentido de la Existencia, cf. Kierkegaard, VII, 17 y ss.; VIII, 12 y ss. El único ensayo, aunque insuficiente, realizado para exponer la conexión histórica de la posición filosófica de Heidegger con Kierkegaard *y* Marx

No sólo Schelling, sino también los jóvenes hegelianos opinaban que a la ontología de Hegel le faltaba la referencia inmediata a la existencia real y a la intuición. A su afirmación de que Hegel sólo "afectaba" a lo real convirtiéndolo en un "desierto del ser", corresponden las críticas de Feuerbach, Marx y Kierkegaard, quien defendió a Schelling contra Hegel, porque éste siempre había intentado paralizar la autorreflexión del pensar.[205] Por eso Schelling podía afirmar con razón que era superfluo tomar la defensa de la filosofía hegeliana contra la suya. En efecto, también quienes se le oponían y se adherían a Hegel

> en parte hacían poco por refutar la filosofía positiva: al contrario, *también* ellos *querían* algo semejante. Sólo opinaban que esa filosofía positiva debía construirse sobre la base del sistema de Hegel y no de algún otro sistema. Al sistema de Hegel no le faltaba más que *continuarse* en lo positivo, y ellos pensaban que esto último podía lograrse por medio de un constante movimiento de avance, sin interrupciones ni inversiones.[206]

Frente a ese intento, ya en el año 1832 Schelling, estaba convencido de que no se podía continuar con la filosofía de Hegel, sino que había que romper con ella para llegar "a la línea del progreso verdadero".[207] Y cuando diez años más tarde dictó sus conferencias de Berlín, pudo jactarse de tener por oyentes a la mayor parte de los hegelianos, quienes le testimoniaron, en público y en privado, toda clase de respetos: "La exaltación es increíble, y ahora [...] todo está en movimiento para impedir que la excesiva afluencia de público a la sala de conferencias –que, a pesar de ser la más grande, resulta relativamente pequeña– no cause algún escándalo".[208] Pero la certeza de su triunfo pronto sufrió una amarga desilusión, cuando el impulso revolucionario

---

son los artículos de M. Beck y H. Marcuse, publicados en los *Philosophische Hefte* [Cuadernos filosóficos], dedicados a *Sein und Zeit* de Heidegger, Berlín, 1928, Nº 1.

205 VII, 33; cf. la nota V, 14 y 55.

206 *Werke*, II, t. 3, 90 y ss.

207 *Aus Schellings Leben in Briefen* [La vida de Schelling según sus cartas], Leipzig, 1870, t. III, 63.

208 *Ibid.*, p. 173.

209 Véase Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, II, 173 y ss.; F. Engels, *Schelling über Hegel* [Schelling sobre Hegel], 1841; *Schelling und die Offenbarung* [Schelling y la revelación], 1842; *Schelling, der Philosoph in Christo* [Schelling, el filósofo en Cristo], 1842. A. Ruge, que conoció a Schelling en el verano de 1841 y que se sintió no poco adulado por las alabanzas que se le dedicaron en los *Jahrbücher*, debió admitir, seis meses más tarde, en una carta a Rosenkranz, que Schelling en aquella ocasión "se había burlado de él" (*Briefe*, I, 174, 236, 272 y s.).

de los jóvenes hegelianos llegó a su punto más alto en la polémica contra el "novísimo ensayo de reacción" de Schelling.[209] Un década más tarde, aumentó la reacción contra los jóvenes hegelianos y se puso término a su "progreso". La reacción política y eclesiástica del año 1850 arrebató la base histórica de una filosofía comprometida con el espíritu del tiempo. Entretanto, la concepción del mundo de Schopenhauer alcanzaba extraordinaria resonancia, la cual, más que en su contenido positivo, se sustentaba en el modo de ser de Schopenhauer, ajeno a lo político y a la historia.[210]

El "pesimismo" y el "optimismo" se convirtieron en divisas de la época,[211] porque correspondían a la resignación y al disgusto, tanto como al deseo de tiempos mejores. Para ello no se hacía ninguna diferencia de principios, según que la "filosofía de la desdicha" tomara su punto de partida de la miseria de la existencia económica (Proudhon), de la existencia humana universal (Schopenhauer) o de la existencia espiritual en sentido cristiano (Kierkegaard), o según que se acentuara la filosofía de la miseria o la "miseria de la filosofía" (Marx), o según que la "desolación del existir" fuera interpretada cristianamente (Kierkegaard) o budísticamente (Schopenhauer), o según que se afirmara la falta de valor (Bahnsen) o el "valor de la vida" (Dühring) y, finalmente, según que el valor rigiese como estimable (E. von Hartmann) o como no estimable (Nietzsche). Lo común a todos esos fenómenos es que se ponía en cuestión la existencia como tal. Principalmente Schopenhauer fue el filósofo de la época, quien "como un Job especulativo se sentó sobre el montón de cenizas de la finitud". Por esto encontró la consideración de Kierkegaard.[212] La "voluntad" ciega produce este mundo de dolor y la "representación" no puede darle mejor consejo que el de no querer nada más.

210 Véase, para este punto, Nietzsche, I, 487 y ss.; X, 297, 304, 348. Un documento interesante para esa vuelta a la filosofía está en la información sobre Metternich comunicada por Schelling: "En estos días he oído hablar desde fuentes dignas de fe de un escrito privado del príncipe de Metternich, en el cual éste, con dolor conmovedor, expresa su disgusto por las ocupaciones de Estado, y el anciano y poderoso hombre, ensombrecido en medio de los grandes asuntos de Estado, no desea más que poder vivir dedicado completamente a la filosofía. ¿Quién lo hubiera pensado? Pero la época por sí misma arrastra hacia esa dirección, y la decisión última, que a partir de la penuria actual sobrepasará la mediocridad y la miseria, sólo podrá ser una decisión espiritual" (*Aus Schellings Leben…*, *op. cit.*, III, 197).

211 Véase Rosenkranz, *Neuen Studien*, II, 571 y ss.; *Die philosophischen Stichwörter der Gegenwart* [Las divisas filosóficas del presente], y H. Vaihinger, *Hartmann, Dühring und Lange*, Iserlohn, 1876, obra en la que también se muestra la relación de Dühring y Hartmann con la escuela hegeliana.

212 Véase *Tagebücher*, II, 244, 344 y ss., 351 y s., 367.

La historiografía de la filosofía alemana no advirtió esta reacción en su pleno significado, ni tampoco la revolución de la vida espiritual y política que la precedió y fundamentó. Por eso no alcanzó una verdadera comprensión de la historia del siglo XIX. A diferencia de los filósofos contrarrevolucionarios de la Revolución Francesa, que procedían de la nobleza, los filósofos alemanes de la época de la reacción burguesa carecían de perspicacia y de una posición espiritual determinada. En el año 1860 se creía haber progresado sobre Hegel y sus discípulos mediante el retorno a Kant, preparado por Schopenhauer, sin conciencia de que esa renovación de Kant estaba en conexión con la incapacidad de vencer las cuestiones que habían surgido en la década de 1840, en virtud de la polémica contra Hegel.

Los usuales "apéndices" en que se trataba la historia de la filosofía posterior a Hegel ya muestran exteriormente la perplejidad de sus autores frente al "desfallecimiento" del espíritu, al que sólo entendían en relación con la destrucción del idealismo, mientras que desconocían la fuerza destructora de ese movimiento. K. Fischer, en su obra sobre Hegel, en dos volúmenes, despacha a Marx en dos líneas; en el *Compendio de historia de la filosofía*, de Überweg Heintzes, en la quinta edición de 1916, sólo se dedican dos páginas a Engels y a Marx, e incluso la *Historia del materialismo* de F. A. Lange no menciona a Marx en el texto, y en la indicación de las fuentes sólo lo considera como el mejor conocedor de la historia de la economía política. No obstante el anuncio de su disertación en los *Anales de Halle*, Kierkegaard siguió siendo desconocido, y la disolución crítico-histórica de la religión cristiana cedió a una teología, cuya dogmática, a semejanza de lo que ocurrió en la filosofía sistemática, se había diluido en *historia* de los dogmas y de la Iglesia, o en ciencia y psicología comparadas de la religión. El riesgo y la significación muy bien conocidos por los hegelianos originarios del movimiento radical de la filosofía y la teología, cayeron en el olvido, y podría parecer que entre la muerte de Hegel y la renovación de Kant no hubiera sucedido nada de esencial. Sin embargo, considerado en conexión con los acontecimientos reales y totales del siglo, ese regreso a Kant, aparentemente tan inmotivado, se explica porque los intelectuales burgueses habían dejado de ser en la práctica una clase históricamente viviente, y por ello también en el pensar habían perdido iniciativa y fuerza de ataque. El movimiento filosófico de la década de 1840 finalizó al mismo tiempo que el movimiento político-revolucionario. El retorno a Kant atestigua, tal como aconteció, un retroceso por detrás de los límites de la problemática que los jóvenes hegelianos habían alcanzado en relación con la filosofía y la religión, con lo social

y con lo político.[213] El mundo cristiano-burgués, atacado en sus fundamentos, experimentó en la historia del neokantismo una aparente resurrección, y sólo a partir de la *crisis del neokantismo* surgió el intento de una *renovación de Hegel.*

3. LA RENOVACIÓN DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA CUMPLIDA POR LOS NEOHEGELIANOS

El principio de la renovación de Hegel fue planteado por primera vez, y del modo más claro posible, por B. Croce, mediante su diferenciación entre la parte "muerta" y la "viva" de la filosofía hegeliana.[214] Ante todo, la filosofía de la naturaleza, aunque también la lógica y la filosofía de la religión, habían muerto; lo viviente estaba en la ciencia del espíritu objetivo, siempre que su ambición absoluta y sistemática pudiese ser resuelta en una perspectiva histórica. Esa división, que niega la totalidad del sistema de Hegel, también tiene validez dentro de la renovación alemana. Pero mientras que en Italia la tradición de la filosofía hegeliana avanzaba sin interrupciones, porque las cuestiones en ella encerradas jamás se exageraron, en Alemania fue necesaria una renovación voluntaria, en contra del desprecio general en que había caído Hegel. La profecía de Schopenhauer[215] de que el período de la fama de Hegel sería un baldón permanente para la nación y un escarnio para el siglo fue desbaratada por el neohegelianismo. Schopenhauer sólo siguió siendo conocido por mediación de Nietzsche, y al comienzo del siglo XX, en contra de lo esperado, Hegel pareció levantarse. Después de que a lo largo de ochenta años la *Lógica* no había vuelto a ser editada, aparecieron dos nuevas ediciones completas, se publicaron los escritos póstumos, un comentario a los escritos juveniles, un léxico de Hegel, y una bibliografía sobre el filósofo, que ya entonces era inmensa.[216] El nuevo hegelianismo se ha convertido, él mismo, en

213 Véase K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, *op. cit.*, pp. 57 y ss.

214 *Ciò que è vivo e ció que è morto della filosofía di Hegel*, 1907; traducción alemana de 1909. Sobre la historia del hegelianismo italiano, véase el informe bibliográfico en el artículo de E. Grassi, *Beziehungen zwischen deutscher und italienischer Philosophie* [Relaciones entre la filosofía alemana y la italiana], en *Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss und Geistesgesch*, 1939, Nº 1. Sobre De Sanctis, véase B. Croce, *Saggio sull Hegel*, Bari, 1913, pp. 363 y ss.

215 *Parerga und Paralipomena*, II, cap. XX.

216 Sólo en la reseña de J. Brecht sobre el estado de las investigaciones hegelianas de 1926 a 1931 se comentan más de cincuenta escritos: *Literarische Berichte aus dem*

un hecho histórico, en el que se reflejan sus transformaciones.[217] La existencia de una sociedad hegeliana y la realización de congresos sobre Hegel demuestran el estudio a que se somete la obra de ese filósofo. Pero no está en cuestión el hecho externo de esa resurrección, sino la posibilidad y la manera según las cuales el tiempo presente puede responder a las cuestiones, ya propuestas por los hegelianos originarios, acerca de la historicidad y, en general, del tiempo.

De un modo preponderante, Dilthey ha entendido la conciencia histórica como un problema de la filosofía y del espíritu. La elaboración del espíritu histórico en la filosofía de Hegel tuvo, por eso, decisiva importancia, y por cierto tanto para la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) –que pretendía ser una crítica de la razón "histórica"– como para los tratados ulteriores, destinados a la construcción del mundo histórico. En mayor medida que todos los demás hegelianos juntos, a través de la *Historia juvenil de Hegel* (1905) y de sus trabajos histórico-sistemáticos, Dilthey ha renovado y vuelto fecundo para el presente el modo de pensar histórico de Hegel. Su encuentro con Hegel se produjo en la década de 1860 –en la que también apareció *The secret of Hegel*, de Stirling– y se extendió hasta los últimos años de su vida de investigador. Alrededor de 1900, la reseña de la obra de K. Fischer sobre Hegel constituyó una especie de punto central en la evolución de su pensamiento.

La pauta crítica para diferenciar entre lo permanente y lo transitorio de la filosofía de Hegel está, según Dilthey, y como ya había ocurrido con Haym, en la *historicidad*. Para Dilthey, la contradicción que existía entre la conciencia histórica de la relatividad de toda realidad histórica y la conclusión metafísica del sistema constituía el contrasentido de la filosofía de Hegel.[218] La forma cerrada del sistema absoluto no sería conciliable con el grandioso pensamiento, pleno de futuro, de la evolución" y con los "hechos" sobre los cuales apoyaba esas ideas. "¿Cómo se podría plantear semejante pretensión en medio del sistema inmenso de los mundos, de la diversidad de las evoluciones que se cumplen en ellos, del futuro ilimitado que se oculta en el regazo de ese universo y que siempre avanza

---

Gebiete der Philosophie [Reseña bibliográfica en el dominio de la filosofía], ed. de A. Hoffmann, Erfurt, 1931.

217 Cf. H. Levy, *Die Hegelrenaissance in der deutschen Philosophie* [El renacimiento de Hegel en la filosofía alemana], conferencia dictada en la Sociedad Kantiana en 1927; H. Glockner, "Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismos" [Crisis y transformaciones de la historia del hegelianismo], *Logos*, XIII, 1924-1925.

218 *Ges. Schr.*, IV, 187.

hacia nuevas formas?"[219] A diferencia de la interpretación evolucionista de Fischer, para Dilthey el hecho de que el pensamiento de la evolución del siglo XIX no fuese el de Hegel resultaba algo claro, puesto que más bien lo contradecía.[220] La rotunda construcción hegeliana de la naturaleza y del espíritu en la forma lógica del silogismo presupone un mundo que no es el nuestro:

> Si el espíritu alcanzara en la Tierra el conocimiento absoluto, ésta tendría que volver a ser el punto central del mundo, y en efecto, toda la filosofía de la naturaleza de Hegel está construida desde ese punto de vista. La evolución espiritual sobre la Tierra tiene que encontrar su conclusión de principio en el descubrimiento de la filosofía absoluta, y tanto la historia universal como la de la filosofía está construida, en Hegel, desde semejante perspectiva.[221]

Para Dilthey, la "necedad" de esa ambición está fuera de toda duda, porque él se representa la "realidad" de nuestro mundo de acuerdo con los "hechos" que descubren las ciencias positivas y no, como ocurría en Hegel, por conceptos filosóficos.[222] "A través de todos los escritos de Hegel se libra el vano combate contra las ciencias de la naturaleza, del hombre y de la historia."[223] Tal referencia al puesto polémico que Hegel ocupaba respecto de los métodos de las ciencias positivas debe ser muy tenida en cuenta, pues Dilthey muestra con ella la insustancialidad de una renovación de Hegel que pasara por alto la incompatibilidad de la conciencia científica moderna con la "ciencia" especulativa de Hegel. En ese caso se habría olvidado que éste consideraba las ciencias como "construcciones de un entendimiento abandonado por la razón" y cuya expansión superficial sería insoportable.[224] Pero si la filosofía hegeliana fuese la única "ciencia" verdadera, necesariamente tendría que diferenciarse de la teoría diltheyana de las concepciones del mundo, que son la mera "expresión" de "necesidades metafísicas". En virtud de esa diferencia fundamental, en lo que respecta a la apreciación y a la valoración de la ciencia y de la realidad, para Dilthey la aspiración de Hegel por concebir históricamente la totalidad del mundo espiritual "a partir de esa totalidad misma" contradice el prin-

219 *Ibid.*, p. 219.
220 *Ibid.*, pp. 244 y s. 248 y s.
221 *Ibid.*, pp. 219 y s.; cf. 246.
222 *Ibid.*, p. 218.
223 *Ibid.*, pp. 220, 223.
224 XVI, 47 y s.

cipio de explicación del espíritu absoluto. Hegel subordina el mundo "real" e histórico del espíritu humano a un reino ideal de determinaciones "lógicas" que, por ser intemporales, son incapaces de explicar la evolución real, efectuada en el espacio y en el tiempo. En el siglo XIX, la filosofía de Hegel fracasó ante el intento de combinar un concepto "quimérico", propio de una evolución no determinada por el tiempo, con la evolución real y temporal. Del mismo modo se debe rechazar, por totalmente inutilizable, el intento de resolver las tareas falsamente propuestas por la dialéctica.[225] Para plantearlas y resolverlas con exactitud, Dilthey redujo el "concebir" especulativo de Hegel, referido al concepto de realidad, a la *comprensión* analítica de las estructuras más universales de lo real. El "logos" del ente se transforma así en una "significación" relativa, y la ontología de Hegel en un análisis de la realidad llevado a cabo como concepción del mundo.[226] Lo permanente de la metafísica de Hegel sólo se halla en las "intenciones históricas", con prescindencia de su fundamentación metafísico-teológica que, precisamente, constituye la parte caduca del sistema hegeliano. El significado duradero de Hegel reside en el hecho de haber enseñado a comprender históricamente la esencia del fenómeno de toda vida.[227]

Para Dilthey, además de la lógica y de la filosofía de la naturaleza, también la filosofía de la religión ha caducado junto con la historia de la época: la tesis hegeliana del carácter absoluto de la religión cristiana supone, para la construcción histórica del espíritu, un puesto tan central como para su filosofía de la naturaleza lo era el lugar que la Tierra ocupaba en el universo. Antes bien, lo que "en él hay de imperecedero" es el conocimiento de la relación histórica entre todas las verdades religiosas y morales:

> Todo es relativo; únicamente es incondicionada la naturaleza del espíritu mismo, que se manifiesta en lo relativo. Y tampoco para el conocimiento de esta naturaleza del espíritu hay término alguno, y no existe ninguna concepción última: cada una es relativa, y todas han hecho lo suficiente al satisfacer a su propio tiempo. Esa gran teoría que, con su potente consecuencia puesta en marcha –es decir, la relatividad del concepto de propiedad–, revolucionó el orden social, también desembocó, de modo consecuente, en la relatividad de la doctrina de Cristo.[228]

225 *Ges. Schr.*, IV, 229 y s. A Dilthey le parece que ya Trendelenburg había aportado la demostración de la insostenibilidad de la dialéctica hegeliana.
226 *Ibid.*, pp. 227 y s.
227 *Ibid.*, pp. 249 y 254.
228 *Ibid.*, p. 250; cf. V, pp. XXII y ss.

Con tal transformación de lo Absoluto, convertido en algo perteneciente a la historia –la cual logra, al relativizar todas las cosas, el carácter de ser absoluta–, *Dilthey no renueva a Hegel, sino la concepción hegeliana de Ruge y Haym*, cuyas críticas ya anticiparon todos los motivos de su ocupación y trato con Hegel. Pero a diferencia del radicalismo de los jóvenes hegelianos, la temporalización diltheyana de la metafísica de Hegel careció de tendencias revolucionarias. Finalmente, sólo quería comunicar una "disposición" filosófica tal como, según él, había surgido "del sentido coherente de la conciencia histórica". El *pathos* metafísico de Hegel, es decir, la profundidad del espíritu que abarcaba el universo, se atenuó en Dilthey, hasta el punto de llegar a ser una "reflexión" capaz de saber que la "anarquía" dominante "de todas las convicciones profundas"[229] no podría ser vencida por la renovación de ninguna metafísica antigua ni tampoco por la construcción de alguna metafísica nueva. El mundo espiritual de Hegel se convirtió en "realidad histórico-social", que, como tal, no es racional ni irracional, sino "significativa" de un modo indeterminado. Pero el carácter significativo del mundo tampoco se fundamenta en sí mismo, sino que es el producto de nuestra conducta y de nuestra comprensión del mundo, pues "nosotros" no trasladamos ningún sentido del mundo a la vida; por el contrario: "somos la posibilidad abierta de que el sentido y la significación sólo nazcan en el hombre y en su historia". Los grandes "poderes objetivos de la historia de la humanidad" –el espíritu objetivo de la filosofía hegeliana– constituyen la sustancia a la que el individuo, sin teología ni metafísica dogmática alguna, debe atenerse, en el caso de que la vida humana se comprenda a sí misma. La circunstancia de que esa respuesta al problema de la historicidad no sea filosófica, en el sentido estricto de la expresión; el hecho de que en general el esfuerzo de Dilthey –que se extendió a lo largo de toda su vida– por construir una filosofía a partir de la conciencia histórica como tal haya fracasado por la honradez de su saber, son puntos que, sin embargo, no deben hacer olvidar que, justamente en virtud de haber abandonado la posición hegeliana, él ha sido su único renovador productivo.

En un discurso académico del año 1910, Windelband proclamó oficialmente la "renovación del hegelianismo".[230] En la actualidad, sus formulaciones sólo pueden despertar una especie de asombro por el empobrecimiento del espíritu. Sin una relación original con Hegel, su renovación oficial ocurrió a través del rodeo de un Kant que también había sido renovado:

229 VIII, 175 y ss.
230 *Präludien* [Preludios], 5ª ed., I, 273 y ss.

> Si la filosofía posterior a Kant encaminó su trabajo conceptual hacia el desarrollo del sistema de la razón, se efectuó de hecho un progreso necesario, que llevó de Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling, y la repetición de ese proceso en el avance de la filosofía más reciente, que va del neokantismo al neohegelianismo, no es contingente, sino que posee en sí mismo necesidad objetiva.[231]

Ahora bien, Hegel, como antes Kant, experimentó "al cambiar las generaciones, el cambio de su reconocimiento". Tal progreso en el regreso a Hegel significa que la crítica kantiana de la razón exigía un fundamento histórico: su crítica de la ciencia natural debía extenderse a la "ciencia de la cultura", desde el momento en que esta última se había desarrollado tan poderosamente en las ciencias históricas del espíritu. Mas para poder elaborar conceptualmente la plenitud entera del desarrollo histórico de los "valores" de la razón, se necesitaba la filosofía de Hegel, puesto que ella aclaraba, principalmente, los principios del mundo espiritual. "Se ha apoderado de nuestra joven generación el hambre por una concepción del mundo, y trata de saciarla con Hegel." Wildelband, empero, rechaza la pregunta que interroga por las transformaciones de la situación espiritual que engendraron ese estado de ánimo: "basta con que esté allí y se descargue con poderío violento y elemental". A partir de un estado de desolación metafísica, la joven generación anhela volver a los "fundamentos espirituales de la vida"; y, en particular, la filosofía universal del espíritu histórico de Hegel –que demostró semejante "sentido general por la realidad"– sale al encuentro de esa necesidad. A eso se añade el "optimismo alegre de la evolución", propio de su doctrina, y con el que triunfa sobre el pesimismo de Schopenhauer y el individualismo ilimitado de Nietzsche. En ese sentido, el regreso a Hegel significa un progreso: el neohegelianismo sólo tiene que liberarse de las "extrañas superficialidades" y "precipitaciones metafísicas" del viejo hegelianismo: tiene que arrojar la cáscara muerta para atenerse al carozo viviente. La semilla fecunda y permanente está, empero, en la concepción de que participamos de la razón universal en tanto formamos parte de "una especie abarcada por la evolución". A nadie le puede pasar hoy por alto que este programa no es sino cáscara, y que sus formas, tomadas en préstamo de conceptos de Hegel, son propias de una burguesía optimista, que está muy lejos de delatar el poder "elemental" del espíritu.

En principio de la misma manera, pero destacando el predominio del elemento prusiano y de la conciencia protestante de la libertad que se halla-

231 *Präludien*, 5ª ed., I, 279.

ban en la filosofía hegeliana, también G. Lasson[232] entendió que la tarea del hegelianismo era una consecuencia del kantismo, y en su doble condición de hegeliano prusiano y de pastor emprendió la tarea de presentar una nueva edición de la obra de Hegel. J. Ebbinghaus[233] mostró con débiles fundamentos, aunque ya repetidos, el camino que lleva de Kant a Hegel. Tan pronto como tomó partido por el idealismo "absoluto" de Hegel, retornó a Kant, para, finalmente, desembocar en Wolff.

Sólo R. Kroner consiguió llevar a cabo con seriedad el programa de Wildelband, en la obra titulada *Von Kant bis Hegel* [De Kant a Hegel], y en una "filosofía de la cultura" orientada en el sentido del pensamiento de Hegel.[234] Kroner dice: "Comprender a Hegel significa ver que no se puede, en absoluto, ir más allá de él". El hecho de que, sin embargo, pueda tener la intención de renovar a Hegel para el presente tiene su fundamento en la posibilidad de superar la identificación entre la tarea actual y la de Hegel.[235] Como es natural, los supuestos del filosofar se han modificado desde entonces; pero para dominar esa transformación es necesario volver a apropiarse de la tradición clásica, tal como Hegel lo hiciera con grandiosa plenitud. Ante todo, Hegel logró conciliar la conciencia mundana con la religiosa, superó el contraste entre la antigüedad y el cristianismo y unificó el espíritu griego con el alemán.

Durante la guerra, la identidad dialéctica de Hegel entre lo ideal y la realidad se simplificó patrióticamente: "el idealismo alemán y el sentido alemán por la realidad" se revelaron de modo subyugante (según Lasson)[236] y como "maravillosa unidad" en la filosofía hegeliana y en la guerra mundial; según Corner,[237] en el Estado alemán se podían seguir y acompañar "paso a paso" la realidad y el ideal. En esta época, el sentido propiamente histórico de la renovación académica de Hegel se desenmascaró con las ediciones filosóficas de campaña: en ellas se aclaró la afirmación de la auto-

232 *Was heisst Hegelianismus?* [¿Qué significa el hegelianismo?], 1916.
233 *Relativer und absoluter Idealismus* [Idealismo relativo y absoluto], 1916.
234 *Von Kant bis Hegel*, Tubinga, 2 vols., 1921 y 1924; *Die Selbstverwirklichung des Geistes* [La autorrealización del espíritu], Tubinga, 1928; para lo siguiente cf. "System und Geschichte bei Hegel" [Sistema e historia en Hegel], *Logos*, 1931; *Bemerkungen zur Dialektik der Zeit* [Observaciones sobre la dialéctica del tiempo], discusiones del Tercer Congreso sobre Hegel, Tubinga, 1934, pp. 153 y ss. Para la crítica del hegelianismo de Kroner, cf. S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* [La dialéctica en la filosofía contemporánea], 1929, I.
235 Tomo II, p. x.
236 *Was heisst Hegelianismus?*, 1916.
237 *Idee und Wirkliechkeit des Staates* [Idea y realidad del Estado], 1930.

conciencia cristiano-germana o, dicho con más rigor, de la autoconciencia prusiano-protestante.

Si semejante hegelianismo hubiese comprendido realmente que –como él mismo decía– los supuestos de nuestra vida y de nuestro pensamiento habían cambiado desde la raíz y que el mundo de Hegel ya no era el nuestro; si hubiese tomado en serio su observación ocasional de que el destino de Hegel estaba en Feuerbach,[238] en ese caso tendría que haber reconocido que la aparente contradicción entre el sentido *absoluto* e *histórico* de la filosofía hegeliana como tal sólo parece serlo porque *nosotros* ya no creemos en el *carácter absoluto del cristianismo* y del espíritu que lo fundamenta. Sólo con ese supuesto, la construcción histórico-definitiva de Hegel puede concebirse como tal, mientras que la idea de un progreso infinito de la historia espiritual descarta a priori la conciencia cristiana del tiempo, incluso en la forma secularizada de Hegel.

Por eso la inconsecuencia propiamente dicha del hegelianismo de Kroner reside en el hecho de que afirma la cristiandad del espíritu de Hegel; pero, sin embargo, niega la conclusión, en ella fundada, de la historia del espíritu, porque no quiere admitir que la filosofía de Hegel es, de hecho, la plena consumación del principio del cristianismo, y que su mediación entre la antigüedad y el cristianismo no constituye "herencia" alguna, sino que estaba cuestionada desde hacía un siglo.

Para resolver el contraste entre "sistema" e "historia",[239] en su interpretación de Hegel, Kroner introdujo otra contradicción mucho más moderna que la que podría atribuírsele a Hegel, a saber, la contradicción entre la condicionalidad histórica y la "validez" incondicionada, que Hegel habría tolerado con "grandiosa despreocupación". Por una parte, afirmaba que toda la filosofía abarcaba su época en ideas y, por otra parte, sostenía el carácter eterno del espíritu. Kroner trató de hacer comprensible de modo dialéctico-formal la unidad de ambas afirmaciones. La inteligencia superior de Hegel las reunía porque, para él, la historia misma era obra *del* espíritu. "La historia no es *mera* historia; al mismo tiempo es el espíritu de la humanidad que sigue engendrando; es la morada [...] que él [...]

238 H. Glockner, *Hegel*, I, pp. XV y ss.; "Krisen und Wandlungen in der Geschichte des Hegelianismus", *op. cit.*, pp. 346 y s.

239 Para formarse una idea del modo según el cual entre los primeros hegelianos se presentaba la cuestión acerca de la relación entre la historia y lo Absoluto, véase la discusión de la tesis de Gabler, "Über das Verhältnis der geschichtlichen Entwicklung zum Absoluten" [Sobre la relación del desarrollo histórico con lo Absoluto], en *Noacks Jahrbüchern*, *op. cit.*, 1846, Nº 4, pp. 99 y ss., y 1847, Nº 1, pp. 150 y ss. y Nº 2, pp. 223 y ss.

habita y a la que construye y reconstruye constantemente."[240] En este sentido, Kroner comprende su reelaboración de Hegel y por eso no entendió el carácter cerrado propio de esa filosofía. Advirtió que Hegel, como ningún otro pensador, filósofo, mirando hacia atrás, con conciencia del acabamiento histórico, y del porvenir, parece confirmar de modo harto elocuente esa concepción.[241] Pero en lugar de explicar tal problemática *histórica* a partir de la presunta contradicción del sistema con la historia, Kroner se propuso la siguiente cuestión: ¿con qué derecho Hegel, a "pesar de" esa resignación histórica, pudo pretender la "vigencia absoluta" de su sistema? Hegel identificó la verdad de su propio sistema con la verdad en y para sí, y al mismo tiempo pensó históricamente, con una intensidad desconocida por los pensadores anteriores a él, puesto que su historia de la filosofía pertenece al sistema mismo. Resolvió esa contradicción convirtiendo el aspecto histórico en uno sistemático, para oponerse así al riesgo del relativismo histórico.

Mas el relativismo histórico es un problema muy moderno (y quizá ya haya dejado de ser moderno) que, para Hegel, no existía en general. Su peculiar rendimiento no está en la transformación del aspecto histórico en su aspecto sistemático –ese intento lo realizó Dilthey por primera vez– sino, a la inversa, en la unificación de lo sistemático con lo histórico. Un aspecto histórico de los sistemas de la filosofía, una llamada historia de las ideas y de los problemas, sólo existe, y de modo no casual, a partir de Hegel. Pero la historización de la verdad filosófica estaba, para él mismo, tan lejos del historicismo como de la vigencia. El requerimiento moderno de una validez "en sí misma" procede históricamente de la filosofía *anterior* a Hegel y constituye un postulado del neokantismo. Y sólo frente a una postulada verdad en sí misma, su historicidad caería en un historicismo que relativizaría la validez. Como consecuencia, el contraste entre sistema e historia no se resuelve del modo como Kroner quiere solucionarlo, es decir, mediante una historia "suprahistórica" y por el argumento formalista de que la tesis de la historicidad del espíritu ya es, como tal, suprahistórica, porque pretende "valer" para todo tiempo. Cuando Hegel hace aparecer lo eterno en lo temporal, no fundamenta ese hecho en ninguna dialéctica formal, sino en la metafísica concreta del Logos cristiano. Su filosofía –como también lo advierte Kroner–[242] concibe en sí misma la conciencia cristiana del "fin de todas las cosas", porque Hegel, en general,

240 "System und Geschichte", *op. cit.*, pp. 248 y ss.
241 Véase el discurso inaugural de Kroner al Segundo Congreso sobre Hegel, 1931.
242 *Von Kant bis Hegel*, II, 505.

pensaba en la conciencia de la *significación absoluta* de la aparición *histórica* de Cristo. Y por eso, para él, era posible abarcar la "totalidad del tiempo". Vivió en el "reino milenario", en el cual "todos nosotros volvemos a estar reunidos", "reunidos en realidad, porque en la idea ya vivo desde siempre dentro de él".[243] Para Hegel no cualquier presente era "el supremo", sino aquel que, como el suyo, representaba un "eslabón último" de la "sagrada cadena" de lo que ya ha sido y que ahora el pensar conquista en toda su extensión. No cualquier presente es, como el de Hegel, "comienzo y fin al mismo tiempo", "por lo cual tiene, precisamente, carácter absoluto", sino que sólo la época que va de Tales a Proclo y desde ella a Hegel posibilita poner un punto final, que sigue a la actualidad del "hasta la fecha". Cierto es que Hegel dice literalmente que la serie de las formas espirituales está "por ahora" concluida en su obra; pero eso no significa "meramente que su filosofía sea tan sólo la forma más alta alcanzada *hasta ahora*",[244] tal como tendría que afirmarlo cualquier filósofo "convencido" de su sistema, sino que el período aquí pensado es la época del "de tiempo en tiempo"[245] que Hegel contaba por milenios, tal como medía la verdad del sistema según la medida de su totalidad.[246] Sólo en un tiempo sagrado, y no en cualquier época, se produce una "sacudida" espiritual que modifica radicalmente la totalidad de lo que ha sido hasta ahora. Y por eso Hegel no rompió en modo alguno con el pensar histórico, a fin de pasar, por encima de él, al pensamiento sistemático; en cambio, *después* de Hegel sí ocurrió una revolución en el espíritu de la época, y por consiguiente también en el pensar sistemático. Las proposiciones de Hegel acerca de la historia del espíritu hasta ahora desarrollada no tienen el sentido anodino de "que el presente como tal no es ni podría ser objeto de consideración histórica",[247] sino que la "verdad simple" de tales proposiciones debe ser la de que Hegel finalizó la historia del espíritu mediante el saber de un fin. Pero entonces también sería inútil protegerlo contra el reproche de que él habría concebido su presente como el fin de la historia. El hecho de que el acontecer *empírico* siga un curso sin fin se comprende, según Hegel, por sí mismo. En cambio, la historia del concepto fue de hecho concluida por él. Y de ese modo, no obstante su resignación histórica, Hegel no pretendió exigir la vigencia absoluta de su sistema, sino que, en virtud de su saber histórico, pudo ser, en señalado sentido, tan sistemático como nadie lo fuera

243 *Briefe*, I, 141.
244 *Von Kant bis Hegel*, II, 506, nota.
245 Hegel, XV, 34, 95 y s.
246 Hegel, XVI, 174.
247 "System und Geschichte", *op. cit.*, p. 256.

antes o después de él. En la síntesis de toda la historia del espíritu hasta entonces cumplida, el acento no se halla en el "hasta ahora", subrayado por Kroner –como si de esa suerte no se pudiera decir nada acerca del futuro– sino que al realzar el todo se quiere indicar que el espíritu cósmico ha llegado "en la fecha, hasta aquí", es decir, "al fin", y que ese todo es un resultado teleológico. Lo que en el futuro pueda surgir es algo que Hegel deja abierto; pero él no cerró conceptualmente la historia, porque el presente no puede considerarse históricamente, sino porque ahora concluyen tres épocas. Más que nadie, a partir del recuerdo del pasado, ya tenía una relación histórica con el presente. Luego, no es casual que sus inmediatos sucesores filosofaran anticipando el futuro y que a partir del mismo, consideraran la propia época como "histórica", en el sentido inverso de la palabra. Mientras que Hegel actualizaba lo que había sido y sucedido hasta entonces, la crítica de lo vigente –a través de los jóvenes hegelianos, siguiendo una dirección opuesta– actualizaba la tarea que estaba por llegar. El neohegelianismo, en cambio, no expone el pasado ni tampoco el futuro, porque desconoce la significación histórica de la ruptura con Hegel, y no admite que nuestra "historia del espíritu" comenzó con el derrumbe del espíritu hegeliano.

También Scholz[248] trató de explicar la presunta contradicción entre el sentido absoluto y el sentido temporal del sistema de Hegel. Para una consideración formal, dicha contradicción sigue siendo una inconsecuencia que no puede descartarse del todo; pero podría explicarse la exigencia absoluta por el hecho de que Hegel vivió en la conciencia de haber concebido, por primera vez, lo Absoluto del modo según el cual debe concebirse, si es que ha de mostrarse eficaz en la realidad, es decir, como "relativizándose constantemente a sí mismo". Luego, el carácter absoluto de su sistema consistiría en un relativismo absoluto, porque Hegel –en oposición a Kant– presentó lo Absoluto como un espíritu inmanente y siempre presente en la realidad.[249]

Scholz considera que ese intento fracasó por completo en el dominio de la filosofía de la naturaleza; en cambio, tuvo un éxito parcial para el espíritu histórico, en el caso de que la indicación del carácter sensible de todo acontecer se interprete como método hipotético, con el fin de sobrepasar, mediante tal procedimiento hipotético, las dificultades que se oponen a la creencia en el sentido de la historia, y que también se hallan en la pro-

248 *Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart* [La significación de la filosofía hegeliana para el pensamiento actual], conferencia dictada en la Sociedad Kantiana, 1921.

249 *Op. cit.*, pp. 31, 39, 59.

pia conciencia de Hegel. Pero, en todo caso, la estimación fundamental de la significación de Hegel para el presente ha de partir del hecho de que, únicamente por él, la filosofía se conoce a sí misma como siendo el pensamiento de la época, y semejante tesis concierne a la íntegra relación de la filosofía con la realidad histórica de nuestra vida. Ese vínculo del carácter temporal de la filosofía con su contenido sustancial delata la significación duradera de Hegel. La circunstancia de que toda filosofía sea la autoconciencia de su propia época no significa, empero, que ella consista en ser el mero espejo de la época, sino que cada generación tiene que vencer los problemas filosóficos con nuevas fuerzas y según maneras propias, justamente porque no existe *philosophia perennis* alguna, en el sentido externo de la eternidad. Al carácter temporal de la filosofía le corresponde, positivamente, su constante rejuvenecimiento. Sólo podemos medir la importancia de esas ideas si recordamos cuál era la situación anterior.

> Antes de Hegel, ningún gran pensador se atrevió a introducir la filosofía, de modo tan esforzado, en la corriente de la vida. Todos ellos se detuvieron en la orilla y se propusieron la tarea de construir puentes entre ella y la eternidad. Los pocos que juzgaron de otro modo, no han sido *grandes* pensadores, sino escépticos o relativistas. La grandiosidad peculiar de Hegel consiste en haber destruido el eleatismo, sin haber rozado, ni siquiera con la punta de los dedos, el escepticismo y el relativismo, en el sentido definitivo de estas palabras. El destino lo puso en situación tan favorable que su aparición no estuvo afectada ni por la vislumbre de tales concepciones. Su espíritu estaba completamente cimentado en lo Absoluto, hasta el punto que su peculiar relativismo surgía simplemente de su grandiosa conciencia de lo Absoluto.[250]

De esta suerte, la filosofía se convirtió en una actividad eternamente viva, que no necesitaba rejuvenecerse en sistemas caducos. El filósofo, que debe satisfacer ese carácter temporal, tiene que ser el espíritu más persistente y rico de la época y ha de ser un hombre dotado de la más segura facultad de discernimiento, con el fin de que pueda separar, respecto del futuro, lo que hay de nulo o de pleno en lo meramente actual. Debido a que Hegel vinculó la más grandiosa visión de conjunto con la crítica más profunda, logró –por primera vez después de Aristóteles y de Leibniz– situarse en una historia que no quedaba fuera de la filosofía. Cuando se concibe el pasado como un pretérito que sigue actuando, la filosofía se convierte en concien-

250 *Op. cit.*, p. 46.

cia de época, y la continuidad histórica en principio de progreso histórico. En Hegel, todo ello alcanzó un encarecimiento del que ya no podemos participar, porque una continuidad *absoluta* contradice el carácter temporal de la filosofía. Luego, sigue siendo decisiva la concepción de la historicidad del espíritu como tal, cuyo concepto acuñara Hegel por primera vez de un modo peculiarmente alemán.

El hecho de que la filosofía de la historia de Hegel, a diferencia de la de Vico y de la de Herder, en ningún instante se refiera al *futuro* es interpretado por Scholz como una simple renuncia a la especulación romántica y, por tanto, como "sentido por la realidad". Mientras que los primeros hegelianos entendieron su concepción histórico-final como el fundamento problemático de la rotundidad del sistema hegeliano, Scholz introdujo en la temporalidad de la filosofía de Hegel el motivo de un incalculable autorrejuvenecimiento, que tampoco se podría mostrar en Hegel mismo, pues él pensaba que la "ancianidad" del espíritu correspondía a la plena madurez de un espíritu que retornaba a sí mismo. Pero una cuestión decisiva para la estimación de la significación de Hegel está en saber si, según él, el límite del sentido histórico no se justificaría por la historia del espíritu alemán. En ese caso, el significado peculiar que su metafísica del espíritu histórico tiene para el presente consistiría en haber cerrado la época de la filosofía "germánica", entendida como una filosofía "*cristiana*".

La precisa conciencia del límite epocal que nos separa de Hegel le dio ocasión a T. Plenge para reponer el problema del puesto que ese filósofo ocupa en la historia universal y para incluir a Marx en el estudio de Hegel.[251] Sus trabajos volvieron a abrir el horizonte para cuestiones que los jóvenes hegelianos, en particular Bauer, ya habían propuesto un siglo antes. Comienza con la observación de que sería lo menos digno de Hegel pensar que el conocimiento filosófico consistiese en la repetición de lo que él mismo había dicho mejor. Tal cosa sería, a sus ojos, la muerte del espíritu, cuya vitalidad reside en la superación de nuevas escisiones:

> Él nos preguntaría: ¿acaso después de mí la nueva oposición no podría llegar desde fuera o desde dentro? Formalmente eso ocurrió con la ciencia experimental y sus diversas especializaciones. Materialmente, surgió de mi propia escuela, alimentada por mi dialéctica, y del socialismo de Karl Marx, encumbrado a la dignidad de dirigir la marcha incesante, regida por el destino, de las experiencias sociales. Vosotros que quisie-

251 *Marx und Hegel*, 1911; *Hegel und die Weltgeschichte* [Hegel y la historia universal], Münster, 1931.

> rais retornar a mí, entendiéndome como portador de una afirmación universal y triunfante, sois demasiado débiles como para alcanzarme más allá de esas oposiciones. En lugar de eso quisierais deteneros ante ellas, como si mi época fuese más antigua y más firme de lo que yo mismo había querido hacer al construirla en ese entonces.[252]

Hegel y Marx reconocieron la historicidad fundamental de toda vida humana, y nosotros tenemos la tarea de apropiarnos de esas concepciones sin depender, de modo acrítico, del uno o del otro.[253]

En Hegel y también en Marx, el modo de ver el sistema de nuestro mundo fue limitado, porque sólo en el siglo XIX se produjo aquella "erupción de energías" cuyas últimas manifestaciones estuvieron en la guerra mundial y en las revoluciones que se produjeron a partir de ella. Hegel no pudo prever nada de eso y Marx sólo lo presintió como acontecimientos limitados al capitalismo. Las invenciones del siglo XIX y la organización por ellas posibilitada de las instituciones económicas, sociales y militares abrieron, por primera vez, "un mundo" que de hecho abarcó a todos los pueblos históricos de la Tierra. En relación con ese mundo recientemente nacido, Plenge trata de volver a dividir la historia de Europa hasta entonces transcurrida y de determinar el lugar histórico de Hegel a partir del punto de vista del presente. La Edad Media cristiana, la llamada Época Moderna y el siglo XIX, que también inició una nueva época, son los tres períodos del curso histórico que precedieron al "sistema universal", surgido de la guerra mundial, mientras que la conclusión hegeliana de la historia universal con el mundo cristiano-germánico todavía contaba con una Europa que desconocía el significado histórico-universal de América y Rusia y las nuevas relaciones con Oriente:

> Entre nosotros y Hegel ha transcurrido un período histórico para el que nos falta un nombre universalmente reconocido y realmente significativo. La *época del capitalismo* sólo se refiere a la […] reforma cada vez más avanzada de la economía. […] *sociedad* burguesa, si se prescinde del sentido accesorio vinculado con la palabra "burgués", suena de modo contradictorio […] demasiado amable para un acontecimiento tan explosivo, y los equívocos sobre el futuro son aun más peligrosos, porque un ejército de trabajadores socialistas necesitaría por lo menos tanto orden como la burguesía. Podríamos recurrir […] extendiéndola al siglo XIX

252 *Op. cit.*, p. 13.

253 Sobre la crítica positiva de Plenge a la filosofía de Marx, véase la indicación sintética de las pp. 9 y s.

> [...], a la conocida frase de Goldberger, referida por él, a fines del siglo, a América: "*el siglo de los posibilidades ilimitadas*". Esa frase designa con agudeza la rapidez con que la humanidad asciende por producciones técnicas cada vez más altas y encumbradas y el tumulto provocado por el éxito personal en el aprovechamiento feliz y en las ganancias, dentro de esta coyuntura del progreso. Pero el poder violento y demoníaco del proceso de ese despliegue, que sobrepasa todo lo que históricamente había sido, se caracteriza del mejor modo posible como *estallido de las energías*. Todas las fuerzas de la Tierra están explotadas y las repercusiones de esa explotación dominan la humanidad y desgarran nuestra sociedad, provocando en ella cambios inmensos, no dominados por ninguna intelección ni por ninguna voluntad, hasta que [...] finalmente –si en ello hay culpa–, por culpa de todos, se concluirá en la guerra y la revolución mundiales. Mediante los resultados de la investigación, la imagen de la realidad se amplió hasta llegar a una inmensa y, sin embargo, calculada, *lejanía cósmica* [...] de modo tal que se perdió el eterno equilibrio de las leyes inmutables. [...] También la "*evolución*" se convirtió en estallido de energías desencadenadas y que nos sobrepasan. Y así como la sociedad humana se aparta, en sus relaciones, de todas las regulaciones generales y ordenadas, o de las regularidades admitidas como orden, también se pierde la visión completa de la realidad total. Ya no tenemos concepción del mundo alguna. ¡Tenemos ciencias! Ciencias particulares que carecen de ordenación coherente dentro de algún sistema total [...]. Por detrás de todo sólo está la estricta *fe en la ciencia, entendida como el método* que alcanzará las cosas últimas con la seguridad que es propia de ella. En este hecho se encubre la tendencia a aprehender esas cosas últimas, pero se las concibe como fuerzas privadas de supuestos, a las que el hombre utiliza para el provecho de la sociedad, aunque su producto sea el hombre mismo. *¡Materia... como energía!* Ya Friedrich List y Karl Marx creyeron en ellas. Tal es el mundo propio del siglo XIX, que ningún pensamiento de Hegel había presentido, a pesar de que ya estaba naciendo ante sus ojos.[254]

La superación del tiempo y del espacio, mediante la tecnificación del mundo –a través de luchas de razas y pueblos, de naciones y clases–, impulsó, en todos los dominios, el logro de un sistema del mundo conscientemente organizado y una "historia de la organización mundial", aunque no se pueda saber si esa torre de Babel, con su confusión de lenguas, podría conducir a

254 *Op. cit.*, pp. 35 y ss.

alguna construcción duradera. Hegel, en cambio, quería explicar sin residuo lo Absoluto, en medio de la constitución del mundo de entonces. A pesar de la amplitud y la seguridad de su mirada, su concepción del mundo se limitaba por entero a los cuerpos históricos cristiano-humanistas, aunque ya en la época en que él vivía la historiografía empezaba a revisar la imagen tradicional y a destruirla por el descubrimiento de nuevas fuentes históricas de Oriente.[255] Semejante limitación a una sección central del mundo interior de Europa tuvo, empero, un hondo fundamento en la posición filosófica de Hegel, a saber: en su idea del Estado y de la religión. Hegel, para quien la Revolución Francesa fue el gran acontecimiento, pasó por alto a sabiendas las posibilidades que nacían de ella, aunque ya en su época era posible advertir que el tiempo de las revoluciones sólo empezaba entonces:

> No se presintió nada de los confusos influjos que, a partir de todo el mundo, podían llegar a Europa. Tal actitud se encuentra en la raíz de su método mismo, pues todo cuanto la dialéctica haya dejado, alguna vez, por detrás de sí, seguirá, sin embargo, viviendo en sus manos, como momentos superados; pero, por propio derecho, no llegarían a ningún efecto esencialmente nuevo.

La razón última de la rotundidad de su sistema se halla en el puesto que Hegel ocupaba dentro del cristianismo:

> Cristo es, para Hegel, el revolucionario de la síntesis que, según su pensar, produjo, de una vez para siempre, un mundo que llegaría al colmo de sus más extremas oposiciones. Hegel contempló a Cristo sin veneración ni ternura [...] con tensión científica profundamente arraigada, como si Cristo hubiese sido el problema de los problemas, porque en Él lo infinito se volvía finito; porque Él, en tanto "Individuo determinado", y dentro de una transitoriedad por entero viviente, incluyó al todo en sí mismo y mostró definitivamente la esencial vinculación de Dios con el hombre.[256]

Dentro de ese movimiento lógico-conceptual, la cruz cristiana perdió todo poder originario y humano, pues en sentido propio –para los fines de la historia hegeliana en el mundo– ya era suficiente el Estado protestante.

255 Véase el instructivo artículo de W. Kaegi, "Voltaire und der Zerfall des christlichen Geschichtsbildes" [Voltaire y la destrucción de la imagen cristiana de la historia], *Corona*, año VIII, Nº 1.

256 *Op. cit.*, p. 65; cf. S. Marck, *op. cit.*, I, p. 57.

Sobre la base de esa total espiritualización y mundanización del ultramundo cristiano, el tránsito del período cristiano propiamente dicho a la Edad Moderna perdió en Hegel su significación decisiva, y con ello el impulso del progreso histórico arrastró a la Edad Moderna, la que, dentro de la impetuosa marcha del siglo XIX, llegaría finalmente a la Primera Guerra Mundial. La Época Moderna se convierte en un cristianismo que se conoce a sí mismo y se realiza:

> Hegel pasó por alto la transformación de la imagen de la realidad en un grado que sobrepasó esas dimensiones por completo nuevas, y descartó la posibilidad de una incipiente reunión de todas esas culturas de la Tierra dentro de un campo único de acción. Este hecho caracteriza el período de la Edad Moderna –en tanto período subordinado al curso total del ascenso a una Europa universal– frente a todo el pasado humano y contra el comienzo del período europeo universal, comienzo que, como llevado por un destino, se inició con la época de la cristiandad. Como es natural, junto a eso, sigue existiendo la circunstancia de que la conciencia de la supremacía universal de la alta Época Moderna se construye sobre la conciencia, sometida a Dios, de la supremacía mundial del cristianismo, que luego se convirtió en el delirio técnico de la supremacía universal del siglo XIX, esclavizado por su propia obra.[257]

En contraste con la exigencia de su método, la construcción histórica de Hegel también concluyó, aparentemente, con una reconciliación suprema y con la organización de los contrastes vividos. Desde el punto de vista político, semejante construcción finalizó, en realidad, con una escisión radical de los estados nacionales que están en lucha, y desde el punto de vista religioso, en un protestantismo disperso en sectas y que como tal sigue siendo enemigo irreconciliable del catolicismo.

A pesar de esas limitaciones, la grandiosa contribución de Hegel a la comprensión de la historia mundial del siglo XIX sólo fue corregida por Marx y F. List, quienes, oponiéndose a los historiadores burgueses, trataron de configurar, con rápido aprovechamiento de la oportunidad, sus previsiones acerca de la significación universal de los desarrollos técnicos y económico-sociales:

> List, sin interesarse demasiado por Hegel, consideró el Estado nacional como portador de la historia y le dio las armas económicas para asegu-

257 *Op. cit.*, p. 66.

> rar su igualdad frente a los demás estados: sobre dicha igualdad debía surgir el sistema mundial. Marx, el heredero espiritual de Hegel, consideró, con List, que la economía y la técnica constituían el verdadero problema del trabajo y el fundamento de la existencia de la humanidad; pero, también por eso, las consideró como siendo el suelo nutricio de las tensiones y de las luchas de clases, las que constituían, para él, oposiciones totales y siempre repetidas en el camino que lleva al sistema mundial y definitivo del trabajo. A ambos los tomamos como expresión del modo según el cual la situación de la época de Hegel dejaba a un lado las construcciones, mostrándole al pensar caminos más simples. Al mismo tiempo, los consideramos como tentativas de reponer la pregunta que Hegel respondió falsamente, o no contestó en absoluto, o que incluso no vio. Respuestas incompletas, en virtud de cuya unilateralidad carecían de la amplitud exigida por Hegel.[258]

Quedaría por preguntar si los conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana de la historia son aplicables a las configuraciones del período mundial incipiente, es decir, a los conflictos entre las diferentes culturas y a los procesos de uniformidad que las sobrepasan.[259] En cambio, es seguro que sólo un Hegel justificado por Marx permitiría conocer verdaderamente la historia del siglo XIX:

> Ante todo, con una justa concepción de la verdad fundamental descubierta por Marx, dentro del *disfrute* y del sometimiento de todas las fuerzas de la Tierra y dentro de la reacción de los medios de trabajo –es decir, del instrumental creado teleológicamente– sobre los cuerpos de la sociedad, podrá advertirse la más fuerte expansión de la fuerza creadora del espíritu humano, que provisionalmente sólo es clara en las empresas más próximas [...]. Pero en todos los casos se trata de caminos diferentes a los seguidos por Hegel.[260]

A diferencia de esta apropiación sociológica de Hegel, cuyas formulaciones obstinadas sólo podrían espantar a un lector superficial, el neohege-

258 *Op. cit.*, p. 70.

259 Para este punto, cf. el juicio crítico de Lenin sobre la filosofía de la historia de Hegel; según él, Hegel habría envejecido y estaba superado por Marx. *Aus dem philosophischen Nachlass Lenins* [Obras filosóficas póstumas de Lenin], Biblioteca Marxista, t. 23, p. 175.

260 *Op. cit.*, pp. 71 y s.

lianismo académico del siglo xx, en cuanto producto cultural derivado, ha cerrado los ojos ante las concepciones históricas de Marx y Sorel, y desconoció el problema filosófico del siglo xix. El llamado marxismo sólo fue conocido por los intelectuales alemanes a través de la propaganda política del nacionalsocialismo y en su presentación polémica.

Mientras que en Alemania se olvidaba el hegelianismo originario y la renovación de Hegel se realizaba a través del neokantismo, en Rusia el hegelianismo de la década de 1840 siguió actuando y haciendo historia hasta el presente, con una continuidad jamás interrumpida, a través del nihilismo, del marxismo y del leninismo. Cuando en 1931, en ocasión del centenario de la muerte de Hegel, se realizaron congresos, uno de ellos se reunió en Moscú y otros dos en Roma y en Berlín. No obstante la recíproca hostilidad, estuvieron tan vinculados entre sí como un siglo antes se habían vinculado la izquierda y la derecha hegelianas. Como entonces, la cultura más refinada estaba del lado de los imitadores, y el poder histórico se hallaba entre aquellos que querían el progreso, e interpretaban a Hegel desde Marx. Pero la dialéctica idealista y la materialista de ambos partidos coincidían en un punto: en la opinión de que por una simple operación podía separarse lo que había de "muerto" y de "viviente" en la filosofía hegeliana del espíritu activo y en la creencia de que era posible aplicar aisladamente o el "contenido espiritual" o el "método" dialéctico.[261] Sin embargo, la decisión propiamente dicha frente a las mediaciones de Hegel ya había sido cumplida, siguiendo direcciones diferentes, por Marx y por Kierkegaard. El hecho de que estos dos críticos de Hegel, los más decisivos y antagónicos, surgieran bajo el hechizo de sus conceptos, muestra el poder del espíritu que pudo producir semejantes extremos.

261 Véanse los discursos inaugurales de Kroner al Segundo y Tercer congreso sobre Hegel y también A. W. Lunatscharski, "Hegel und die Gegenwart" [Hegel y el presente], en la revista *Das neue Rußland* [La nueva Rusia], Berlín, noviembre de 1931. En relación con la diferencia establecida por Croce entre lo que hay de muerto y de vivo en Hegel, Lunatscharski advierte: "También nosotros, a nuestro modo y de manera consecuente, hemos separado un aspecto del otro".

III
La disolución de las mediaciones de Hegel cumplida por las decisiones de Marx y de Kierkegaard

1. LA CRÍTICA GENERAL AL CONCEPTO HEGELIANO DE REALIDAD

Los ataques de Marx y de Kierkegaard separan con rigor lo que Hegel había unido: ambos invierten la reconciliación hegeliana de la razón con la realidad. El objeto de la crítica de Marx fue la filosofía política, y el ataque de Kierkegaard se dirigió contra el cristianismo filosófico. Pero de ese modo no sólo ocurrió una disolución del sistema de Hegel, sino, al mismo tiempo, del sistema entero del mundo cristiano-burgués. El fundamento filosófico de esa crítica radical a lo vigente estuvo en la discusión del concepto hegeliano de *realidad*, entendida como la *unidad de la esencia* con la *existencia*.[1] En lo principal, el conflicto se refirió a una sola proposición del prólogo a la *Filosofía del derecho*: "Lo que es racional es real y lo que es real es racional".

Difícilmente podemos representarnos hoy toda la seriedad del conflicto y la profunda conmoción que esa tesis desencadenó ya en la época en que Hegel vivía, porque nosotros, en tanto herederos del siglo XIX, entendemos por "realidad" a los "hechos completos" y las "realidades" propias de un realismo que sólo pudo surgir después del derrumbe del idealismo-realista de Hegel.[2] Pero sólo Hegel dio el impulso para este cambio del concepto de realidad, en tanto, como nadie lo había hecho antes que él, convirtió el mundo real y presente en contenido de la filosofía. En efecto, por esencial que sea para la filosofía como tal la circunstancia de que se ponga el contenido de la conciencia en la *forma* del *pensar* y, por tanto, de que "se reflexione" sobre la realidad, también será esencial aclarar el hecho de que su *contenido* no puede ser otro que la sustancia del mundo o de la realidad experi-

1 *Logik*, ed. Lasson, Leipzig, 1923, II, 156 y ss.
2 Véase *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], Leipzig, 1932, I, 214 y ss.

mentable. Incluso puede considerarse la concordancia de la filosofía con la realidad como una prueba externa de su verdad. Pero puesto que no toda y no cada cosa que existe en general puede ser, en el mismo sentido y en la misma medida, una "realidad", ésta tendrá que distinguirse de aquello que sólo es existencia "pasajera", "insignificante", "contingente", "transitoria" y "atrofiada". Semejante realidad meramente contingente, que también podría no ser, no merece el nombre "enfático" de realidad verdadera.[3] Luego, por lo dicho en el prólogo a la *Filosofía del derecho*, Hegel pudo ver esa separación entre la existencia contingente y la realidad como una proposición por entero "simple", mientras que para los sucesores fue altamente ambigua, según que acentuaran el antecedente o el consecuente y, por tanto, tomaran como criterio de interpretación o bien la realidad de lo racional, o bien la racionalidad de lo real. Todavía E. Gans, que publicó la segunda edición de la *Filosofía del derecho*, no encontraba nada de capcioso en la proposición de Hegel y, al defenderla, la entendía como una simple verdad frente a las persecuciones de que había sido objeto. Pues, "llanamente interpretada", la frase quería decir, nada más ni nada menos, que lo siguiente: lo que es "verdaderamente racional, para ser conforme a su naturaleza, siempre toma forma en el mundo y, de ese modo, se hace presente, y lo que verdaderamente subsiste en el mundo tiene en esa existencia la justificación de una implícita racionalidad".[4] Lo poco que la proposición de Hegel podía entenderse por sí misma se desprende del hecho de que Hegel tuvo que justificarla en general y, ante todo, la dificultad se deduce del modo de esa justificación. Al mismo tiempo, invocó a Dios y al mundo, contra los teólogos y los filósofos que se escandalizaban frente a la racionalidad de la realidad. Hegel pensaba que para los teólogos la proposición debía ser sin más patente, porque ya estaba expresada en la doctrina del gobierno divino del mundo, y los filósofos debían tener la formación suficiente como para saber "no sólo que Dios es real", sino también que es lo "realísimo, pues sólo Él es verdaderamente real". Luego, la identificación de la razón con la realidad –así como la eficacia con la "Idea"– se fundamenta en una filosofía que al mismo tiempo es teología, cuyo fin último consiste en producir –mediante el conocimiento de la concordancia entre lo divino y lo mundano– la reconciliación de la "razón autoconsciente" con la "razón entitativa", es decir, con la realidad. La verdad de la reconciliación hegeliana de la razón con la realidad fue discutida por Ruge y Feuerbach, por Marx y Kierkegaard, de una manera tal que ya anticipan las argumentaciones que partieron de Haym y Dilthey.

3 *Enc.*, § 6; cf. § 24, *Zus.*, 2; § 213, *Zus.*, § 445, *Zus.*
4 VIII (2ª ed.), p. X.

Precisamente porque Ruge aceptó en principio el concepto hegeliano de la realidad entendida como la unidad de esencia y existencia, oponiéndose a la explicación de Hegel de ese principio, contenido en su filosofía jurídica, pudo hacer valer el hecho de que Hegel había elevado ciertas existencias históricas determinadas que, como tales, son pasajeras, a la dignidad de lo Absoluto, pues les prestaba el sentido que es propio de la esencia, universal. De ese modo, en Hegel la razón se retiraba de la vida presente y real del espíritu y perdía "interés" histórico por las existencias políticas como tales.[5] Ponía al lector sobre una base doble, porque o bien suplantaba la existencia individual por una esencia universal, o bien sustituía la esencia universal por una existencia histórica.[6]

La crítica de Feuerbach no concierne al rechazo de las determinaciones lógicas frente a la existencia *histórica*, sino a su falta de relación con la existencia *sensible*,[7] que para él constituía el criterio de lo real. En tanto existencia sensible, la realidad aparece *inmediatamente* como lo que es; pero, para Feuerbach, la inmediatez no significa el mero no-estar-mediatizado, como en Hegel, que determinaba el ser como lo in-*mediato*, es decir, en relación con la actividad espiritual de la mediación. Mientras que el pensar especulativo, dentro de sí mismo, se oponga al ser, entendido como lo inmediato, la oposición entre el ser real y el pensar se podrá superar, en apariencia sin dificultad.[8] En contraste con esta ilusoria inmediatez del ser que también es pensar, Feuerbach afirmó el carácter positivo y primario de la realidad inmediatamente sensible, que no está desprovista de pensamiento y que se comprende por sí misma. En efecto, tan sugestiva como la intuición sensible de la realidad objetiva de que se debe partir es la mera representación subjetiva de algo que, en lo representado, puede mantenerse por sí mismo. De ese modo, la intuición sensible muestra el ente en su realidad; pero para eso se necesita una revolución semejante a la que alguna vez ocurrió, es decir, cuando se pasó del mundo quimérico de Oriente al de la evidencia griega, que por primera vez nos permitió ver el ente tal como es, sin falsificaciones.[9] La intuición intelectual de la especulación hegeliana, en cambio, es un pensar construido en la identidad consigo mismo, y no alcanza este mundo real, sino sólo el acto por el cual un trasmundo teológico se vuelve inmanente. La tesis hegeliana de la razón de lo real también tiene que explicarse por la teología cristiana:

5 Véase lo dicho anteriormente, pp. 100 y s.
6 Cf. Haym, *Hegel und seine Zeit* [Hegel y su tiempo], *op. cit.*, pp. 368 y ss., 387 y ss., 462.
7 Véase lo dicho anteriormente, pp. 90 y s.
8 *Grundsatz* [Principio], 24.
9 *Grundsatz*, 43.

> La identidad del pensar y el ser [...] sólo expresa el carácter divino de la razón: expresa el hecho de que [...] la razón es el ser absoluto, el conjunto de toda verdad y realidad; es decir, afirma que no hay oposición alguna a la razón, sino que, antes bien, ella es todo, tal como en la teología propiamente dicha Dios es todo, o sea, todo lo esencial y verdaderamente existente.[10]

Sólo el ser sensible, que se diferencia del acto de pensar pensamientos, testimonia, como un testigo incorruptible, el ser verdadero, entendido como la realidad autónoma de un ente. Para el pensar en cuanto pensar,[11] no hay ser real alguno ni tampoco ninguna existencia real, concebida como ser-ahí y ser-para-sí; en cambio, sí lo hay para el hombre que piensa sensiblemente.[12]

Con esa sujeción a la realidad sensible y existente, que en cada caso es determinada y concreta, Feuerbach renunció conscientemente a la pregunta ontológica por un ser en general e indistinto, predicable del mismo modo de cualquier ente.[13] Para el pensar puramente ontológico, el "esto" sensiblemente determinado no se diferencia esencialmente de otra cosa, porque la forma lógica del "esto" en general es indiferente a cualquier certeza de los sentidos.[14] De tal suerte, la dialéctica hegeliana de la certeza sensible anula el "esto" singular y real, llevándolo al plano de la lógica universal, aunque éste sólo sea una mera palabra y aquél una cosa. Así como la palabra no es la cosa, tampoco el "esto" pensado o dicho es un ser sensible y real, cuya existencia sería para mí, en todo caso, una cuestión "práctica". En efecto, el secreto del ser no se resuelve mediante el pensamiento de lo universal, sino por medio de la intuición sensible, es decir, de la sensación y la pasión. Concordando con Kierkegaard, Feuerbach dijo: "sólo la pasión constituye el signo verdadero de la existencia"; porque sólo a ella le interesa efectivamente establecer si algo es o no es; en cambio, para el pensar meramente teórico, esa diferencia práctica carece de interés.[15] Ya la simple sensación tiene un significado fundamental, y no meramente empírico, para el conocimiento del ser. El hombre que ansía alimentarse, por la sensación del vacío llega a una comprensión concreta de la plenitud de un ser real y existente. Como el amor y la pasión, el hambre constituye una "prueba ontológica" de una existencia, a la que de hecho le

10 *Grundsatz*, 24.
11 *Grundsatz*, 51.
12 *Grundsatz*, 26.
13 *Grundsatz*, 27.
14 *Grundsatz*, 28.
15 *Grundsatz*, 33 y 28, y *Werke*, I, 256.

importa tener un "ser". Sólo en lo que altera el estado en que me encuentro, en lo que es alegre o doloroso, se muestra que algo "es" o falta. Y sólo un pensar que se detiene ante la intuición, la sensación y la pasión, en lugar de seguir moviéndose por sí mismo, puede captar teoréticamente lo que la "realidad" es.[16]

También Marx y Kierkegaard orientaron sus críticas a Hegel partiendo del concepto de la existencia real. Ruge se refirió, principalmente, a la existencia *ético-política* de la *comunidad*; Feuerbach, a la existencia *sensible* del *hombre* corporal; Marx, a la existencia *económica* de la *masa*, y Kierkegaard a la existencia *ético-religiosa* del *individuo*. En Ruge, la existencia histórica se abre al *interés* políticamente entendido; en Feuerbach, a la existencia *real* en general de la sensación y la pasión sensuales; en Marx, a la existencia *social* de la *actividad sensible*, *entendida como praxis social*, y en Kierkegaard, a la realidad ética de la pasión por el *obrar íntimo*.

También los hegelianos rusos y polacos de la década de 1840, en quienes el motivo existencial de sus polémicas contra Hegel se expresaba con el carácter sincero y manifiesto, propio de los eslavos, se ocuparon de la "realidad". La diferenciación de los intelectuales rusos en *occidentalistas* y *eslavófilos* está filosóficamente determinada por la admisión del partido de Hegel y sus discípulos, o por la adhesión al combate de Schelling contra Hegel. Pero como la exigencia de Schelling de una filosofía positiva de la realidad estaba condicionada por la ambición hegeliana de concebir la realidad, entendida como el único contenido de la filosofía, también la polémica rusa contra la filosofía alemana estuvo determinada, en sus dos aspectos, por Hegel. Tal cosa queda testimoniada, ante todo, por las cartas de los rusos que en aquel entonces estudiaban en Alemania: para ellos "Alemania" y "Hegel" significaban casi lo mismo.

J. W. Kirejewski[17] (1806-1856) desarrolló, a través del camino que iba de una orientación occidentalista a la eslava, la tesis de que a todo el pensar occidental le faltaba una relación plena y completa de la persona espiritual con la realidad. Como razón decisiva de ese hecho, se le presentaba la

16 *Grundsatz*, 48; cf. II, 258; Marx, III, 161.

17 Kirejewski oyó a Hegel en 1830 y se relacionó particularmente con E. Gans. Sus escritos más importantes aparecieron en traducciones alemanas: *Drei Essays* [Tres ensayos], Munich, 1921; *Das 19. Jahrhundert* [El siglo XIX], 1832; *Über den Charakter dar Zivilisation Europas und ihr Verhältnis zur Zivilisation Russlands* [Sobre la característica de la civilización europea y su relación con la civilización rusa], 1852; *Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Grundlegung der Philosophie* [Sobre la necesidad y la posibilidad de una nueva fundamentación de la filosofía], 1856.

condición del vínculo europeo-occidental de la Iglesia con el Estado y de la fe con el saber, tal como resultó después de cumplida la separación de Roma y Bizancio. El resultado de la excesiva racionalidad y de la dispersión del pensar europeo de Occidente estuvo en las ideas destructivas del siglo XVIII y en su falsa posición respecto del cristianismo. En la filosofía de Hegel, la fe, en general europea, en la capacidad organizadora de la Idea y de la realidad alcanzó su consumación suprema. Pero como, a partir de la autoconciencia del hombre, Hegel llevó la construcción del mundo espiritual a una altura insuperable, creó, al mismo tiempo, la base para la demostración schellingniana de la "negatividad" de ese modo de pensar ajeno a la realidad viviente:

> Por eso la situación actual de la filosofía de Occidente es la que sigue: con conciencia de la esfera limitada de la vigencia de cualquier abstracción racional, no continuó por ese camino, pero tampoco pudo hallar otro y nuevo itinerario, porque gastó todas sus fuerzas en la construcción del viejo racionalismo abstracto.[18]

En cambio, Rusia conservó la tradición cristiana originaria en sus conventos y en las doctrinas de los Padres griegos de la Iglesia, y con ello concentró toda la actividad espiritual sobre el hombre íntegro y no dividido:

> El hombre occidental es incapaz de concebir la conexión viviente de las facultades espirituales, en la que ninguna podría entrar en acción sin la otra. La falta de comprensión de ese equilibrio peculiar del alma, desde dentro y hasta en los gestos y en los ademanes externos, caracteriza al hombre educado en la tradición ortodoxa. La actitud de estos últimos delata, incluso [...] en los días tormentosos del destino [...], una última y profunda calma, una mesura, dignidad y gracia que testimonian el equilibrio del alma y la honda armonía interior del sentimiento vital. Frente a esto, el europeo aparece constantemente en éxtasis, en actitud atareada y casi teatral, pleno de eterna impaciencia en su vida interior y en su porte externo, pues trata de forjar, mediante una tensión convulsionada, cierto equilibrio artificial.[19]

Pero si alguna vez Europa abandonara los principios de su falso cristianismo y regresara al grado del antiguo pensamiento cristiano, quizá vol-

18 *Op. cit.*, p. 114.
19 *Op. cit.*, p. 121.

vería a ser capaz de recibir la doctrina verdadera, que no es sierva de la razón ni tampoco opuesta a ella.

M. Bakunin (1814-1876) interpretó la filosofía de Hegel, en primer lugar, como una "nueva religión", con la esperanza de poder resolver, mediante la plena dedicación a la "vida de lo Absoluto", todos sus problemas personales; incluso, quería determinar la vida de sus hermanos desde el punto de vista de la filosofía hegeliana:

> Todo vive; todo se vuelve viviente por el espíritu. Sólo para un ojo muerto, la realidad está muerta. La realidad es la vida eterna de Dios: Cuanto más viviente es un hombre, tanto más penetrado estará por el espíritu autoconsciente, y tanto más viva le será la realidad [...]. *Lo que es real, es racional*. El espíritu es el poder absoluto, la fuente de todo poder. La realidad es su vida y, por consiguiente; ella es omnipotente.[20]

En la introducción a los discursos de Hegel en el Bachillerato, que él tradujo, proclamó la necesidad de una reconciliación con la realidad, e interpretó de un modo radicalmente optimista la proposición hegeliana, pues volverse en contra de la realidad sería una y la misma cosa que aniquilar en uno toda fuente de vida. "La reconciliación con la realidad es [...] en todas las esferas de la vida, la gran tarea de nuestra época; Hegel y Goethe son los principales representantes de esa reconciliación, de este regreso de la muerte a la vida."[21]

El ilustrado W. G. Belinski (1810-1848) sacó consecuencias más vastas. Le escribió a Bakunin:

> En la fragua de mi espíritu se ha formado una peculiar significación de la gran palabra "realidad", antes tan despreciada por mí, y me estremezco [...] porque he concebido su racionalidad, porque advierto que nada se puede alejar de ella y que nada se le puede censurar [...].

20 D. Tschizewskij, *Hegel in Russland* [Hegel en Rusia], publicado en el volumen *Hegel bei den Slaven* [Hegel entre los eslavos], *op. cit*., pp. 193 y ss. Esta notable exposición y análisis, cuyo uso en lo que sigue agradecemos al autor, ha señalado por primera vez la eficacia histórica de Hegel en toda su extensión. Cf. B. Jakowenko, *Ein Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland* [Contribución para la historia del hegelianismo en Rusia], Praga, 1934; A. Koyré, *Hegel en Russie. Le monde slave*, t. II, 1936.

21 Tschizewskij, *op. cit*., p. 196.

> ¡Realidad! –digo al levantarme y al acostarme, de día y de noche; y la realidad me rodea: la siento por todas partes y en todo, incluso en mí mismo y en las nuevas transformaciones, que cada vez me son más perceptibles.
>
> Diariamente tropiezo ahora con hombres prácticos, y para mí ya no es difícil respirar en el círculo de ellos [...].
>
> No los juzgo por alguna teoría anticipadamente elaborada, sino por datos que ellos mismos dan; poco a poco sé entrar en relaciones justas con ellos, y por eso todos están contentos conmigo, y yo con todos ellos. Empiezo a encontrar intereses comunes en el diálogo con gente con la cual antes jamás había pensado tener algo en común. Sólo les pido lo que se les puede pedir, y, por eso, sólo recibo de ellos lo bueno y nada de malo [...].
>
> Desde hace poco tiempo, he experimentado una gran verdad, que (hasta ahora) había sido para mí un misterio [...]. Reconocí que no hay ningún hombre caído, traidor de su propia vocación. Ahora no desprecio a nadie que se haya arruinado por el matrimonio o que haya disipado servilmente su entendimiento y sus dones, porque un hombre tal no tiene culpa alguna. La realidad es un monstruo armado con dientes de hierro: a quien no se abandona voluntariamente, lo captura con violencia y lo devora.[22]

El *pathos* propiamente dicho de Belinski reside en la transformación rusa de la realidad enfática de Hegel; dicho *pathos* lo llevó a reconciliar con el camino real de la razón a la "realidad de la cocina", en lugar de la del "cielo azul" de la infinitud.[23] Dejó de ser romántico y se propuso servir a la realidad rusa – hasta la consecuencia de reconocer sin reservas el absolutismo ruso, por lo cual se separó de todos sus amigos, hasta que finalmente cayó en una crisis en la que, influido por Bakunin y Herzen, se puso del lado de los hegelianos de izquierda y de la oposición a la realidad de Rusia–. Dos años después de la carta últimamente citada a Bakunin, maldijo su vulgar aspiración por llegar a una reconciliación con la realidad mezquina. La personalidad humana era más que la historia universal entera, y Heine

22 Tschizewskij, *op. cit.*, p. 222.

23 Para este punto cf. *Las almas muertas de Gogol*, cap. VII, el himno al poeta de la trivialidad.

tenía más valor que cualquier "pensador de oficio", ocupado en defender la realidad tal como es:[24]

> Desde hace tiempo presumo que la filosofía de Hegel sólo es un momento, quizás importante; pero ¡que se vaya al diablo el carácter absoluto de sus resultados! Mejor es morir que admitirlos dócilmente […]. Para Hegel el sujeto no es un fin en sí mismo, sino sólo un medio para la expresión momentánea de lo universal, y lo universal es para ese filósofo un Moloch, pues envanece [al sujeto] y luego lo arroja como si fuese un viejo par de pantalones. Tengo razones particulares para maltratar a Hegel, pues siento que le era fiel (en mi estado de alma fundamental) cuando me reconciliaba con la realidad rusa […]. Todas las habladurías de Hegel sobre la eticidad son por entero absurdas, pues en el reino objetivo del pensamiento no hay eticidad alguna, como tampoco la hay en la religión objetiva. El destino del sujeto, del individuo, de la personalidad, es más importante que el destino del mundo entero y que la salud del emperador chino (es decir, de la universalidad de Hegel).[25]

Ahora bien: la verdadera reconciliación con la realidad es la que Ruge propagaba, es decir, la aplicación práctica de la teoría.[26] Por cierto que para él la filosofía hegeliana regía como el punto más alto de la cultura; pero, al mismo tiempo, como la autodisolución de la misma en el tránsito hacia una forma nueva del mundo, y apartarse de Hegel significaba el derrumbe de la filosofía en general.

La filosofía del conde polaco A. Cieszkowski (1814-1894)[27] no es, en el fondo, menos eslava; pero casi no se distingue, por su disciplina conceptual, del modo de plantear los problemas propio del hegelianismo alemán. En 1832 estudió en la universidad de Berlín y allí oyó las lecciones de Michelet, Hotho, Werder, Gans, Henning y Erdmann. Su impresión de los alemanes era la de que ellos constituían el pueblo más "sintético" y, al mismo tiempo, más "abstracto":

24 *Russische Meisterbriefe* [Obras maestras epistolares rusas], ed. de K. Nötzel, Munich, 1922, pp. 177 y 179.

25 Tschizewskij, *op. cit.*, p. 226.

26 Véase para la correspondencia con Ruge, Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, I/1, 566.

27 Véase para lo que sigue la monografía de W. Kühne, *op. cit.*, que trata en particular la relación de Cieszkowski con Michelet, cuyo uso en este lugar agradecemos al autor.

> En general, les falta *vida concreta*. En Alemania todo tiene una saludable y enérgica resonancia; pero todos esos elementos se sustraen a un *acorde* orgánico y armónico: todo se dispersa en particularidades, cuya imagen total es, por tanto, algo abstracto, una quimera, un *caput mortuum*. La ciencia y la vida, la idealidad y la realidad se separan entre sí. Es un constante estar más allá o más acá.[28]

Cieszkowski trataba de superar, por medio de una "filosofía de la acción", y dentro del espíritu propio de los eslavos, ese mutuo "extrañamiento" de la teoría respecto de la praxis, de la ciencia y la vida; él, en cambio, basaba su filosofía de la acción en un "cristianismo" que debía reconducir al logicismo hegeliano hasta el Logos originario de la palabra de Cristo.[29] En la filosofía de Hegel veía un estado final que sólo podía ser superado por la conversión del elemento del pensar en el del querer, porque sólo la voluntad encerraba un nuevo futuro.[30] Por otra parte, la consumación de Hegel motivó en Cieszkowski un retorno a los orígenes filosóficos de los estados iniciales de la filosofía griega,[31] a los que también apuntaron, frente al final producido por Hegel, Marx, Kierkegaard y Lassalle. Su polémica contra Hegel concierne, ante todo, al concepto hegeliano de "universalidad". El verdadero espíritu no es en modo alguno un pensar universal e impersonal, sino el obrar espiritual de un "pleno sí-mismo".[32] La mayor parte de las veces, Hegel opuso lo universal a lo particular y superaba a ambos en la singularidad real; pero a veces también oponía lo particular *y* lo individual a lo universal. Cieszkowski explicaba semejante discrepancia terminológica porque para Hegel lo universal seguía siendo en todos los casos lo supraabarcador, de tal modo que, a pesar de su seguridad de que llegaría concretamente a lo singular, el individuo se abandonaba a la universalidad y el sujeto a la sustancia. El tercer "momento", en el que la individualidad y la universalidad son superables, constituye, según Cieszkowski, la plena individuación del espíritu en la persona divina. Sólo por eso la sustancia se convierte, de hecho, en sujeto.[33] Es decir, dentro del marco de la filosofía alemana del espíritu, Cieszkowski pretendió alcanzar la posición cristiana que Kierkegaard desarrolló de modo paradójico en contra del pensamiento de lo universal. Su meta es una filoso-

28 W. Kühne, *op. cit.*, p. 429.
29 *Ibid.*, pp. 264 y ss.
30 *Ibid.*, pp. 28 y s., 43 y s., 65 y s.
31 *Ibid.*, p. 73.
32 *Ibid.*, pp. 22, 45, 98.
33 *Ibid.*, pp. 93 y ss., 96.

fía de la vida activa, para la cual Dios es el Sí-mismo completo[34] que crea libremente a partir de sí mismo.

Desde ese punto de vista, surge una corrección decisiva a la filosofía de la historia de Hegel, que Cieszkowski presentó en sus *Prolegómenos a la historiosofía*.[35] A diferencia de la división hegeliana de la historia en tres mundos –el oriental, el grecorromano y el cristiano-germánico–, presentó la siguiente tripartición: antigüedad, hasta Cristo; mundo cristiano-germánico, hasta Hegel, y, como tercer mundo, el futuro, que no sólo tiene valor para los profetas, sino que es una parte constitutiva e integrante de toda historicidad, porque la historia no sigue un curso necesario, sino que es una acción libre y responsable. La historia futura, en cuyo comienzo estamos, debe producir la síntesis entre la forma del mundo precristiano y la cristiana. En sus escritos trata, como una cuestión concreta del mundo futuro, de la reforma del *cristianismo* y de la *sociedad política*.[36]

2. LAS DIFERENCIACIONES CRÍTICAS DE MARX Y DE KIERKEGAARD[37]

a. Marx

En su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Marx no puso en discusión el principio de Hegel, sino sólo la realización concreta de la unidad, por él afirmada, entre la razón y la realidad y entre la esencia universal y la existencia individual. La esencia de la existencia política está en el carácter de la *polis*, propia de la comunidad, es decir, en la "universalidad política". "No se debe censurar a Hegel porque haya descrito la esencia del Estado moderno […], sino porque convierte a lo que es en la *esencia del Estado*."[38] Al adulte-

34 *Ibid.*, p. 110.

35 *Ibid.*, pp. 13, 25 y ss.; cf. B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, pp. 149 y ss.

36 *Ibid.*, pp. 89 y ss., 251 y ss., 14, 161, 179 y ss., 347.

37 La siguiente confrontación de Marx con Kierkegaard constituye al mismo tiempo una corrección a la comparación entre Nietzsche y Kierkegaard que hasta ahora había regido como la única significativa y fecunda. El autor mismo se había preocupado por elaborar dicha confrontación cuando aún no abarcaba en toda su importancia la conexión histórica con Marx. Véase del autor *Kierkegaard und Nietzsche*, Frankfurt del Main, 1933; K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* [*Razón y existencia*], Lección 1, Groninga, 1935; A. Baeumler, *Studien zur deutschen Geistesgeschichte* [Estudios sobre la historia del espíritu alemán], Berlín 1937, pp. 78 y ss. y 244 y ss.; J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 207 y ss., y 429 y ss.

38 I/1, 476.

rar lo empírico, el contenido de sus manifestaciones idealistas se convierte en el "materialismo más craso" que, desde el punto de vista de la filosofía, justifica lo fácticamente vigente. Las mediaciones hegelianas entre la sociedad burguesa y el Estado no anulan realmente la contradicción entre la existencia privada o egoísta y la pública o común; antes bien, la mediación muestra entre esos modos de existir una contradicción insuperable. "Lo profundo en Hegel reside en el hecho de que siente como *contradicción* la separación que se da entre la sociedad burguesa y la política. Lo falso en su pensamiento está en haberse satisfecho con la *apariencia de la disolución de ese contraste*."[39] En verdad, "el hombre real" de la sociedad burguesa es el hombre privado, propio de la constitución actual del Estado, porque la abstracción de este último, así como la de la vida privada, están en mutuo contraste:[40]

> Por tanto, para comportarse como un *ciudadano real*, es decir, para conservar la importancia y la eficacia políticas, tiene que salir de su realidad civil, abstraerse de ella y volver desde esa organización total a su individualidad. En efecto, la existencia única que Hegel encuentra para el ciudadano del Estado es la pura y reluciente *individualidad*, pues la existencia del Estado en cuanto gobierno ya está asegurada sin ella, y su existencia, dentro de la sociedad civil, también está asegurada sin el Estado. Sólo en contradicción con esas *comunidades concretamente existentes y singulares*, es decir, sólo como *individuo* puede ser *ciudadano*. La existencia del hombre como ciudadano yace fuera de las existencias *comunitarias* y por tanto es puramente *individual*.[41]

Entendido como ciudadano, el burgués es necesariamente algo diferente, exterior y extraño a sí mismo; dicho con rigor, es tan ajeno y externo como, por otra parte, lo sigue siendo el Estado con respecto a su vida privada. El Estado hegeliano es "abstracto", porque, en tanto poder burocrático de gobierno, prescinde de la vida real o privada de los ciudadanos, tal como éstos, en tanto hombres individuales, prescinden del Estado. Mientras las naciones reales de la vida presupongan la separación de lo privado y lo público, el destino humano de ser miembros del Estado seguirá siendo, necesariamente, una determinación abstracta.[42] Entendido como hombre privado, separado de la universalidad pública de la vida, él mismo se determina por intereses privados. En el Estado comunista ocurre justa-

39 I/1, 492.
40 I/1, 437, 499.
41 I/1, 494.
42 I/1, 538.

mente lo contrario: en él los individuos participan, en *tanto individuos*, del Estado, concebido éste como la *res publica de aquéllos*. El comunismo, tal como Marx lo entendía en cuanto hegeliano, consiste en la verdadera disolución de las relaciones inesenciales de la existencia, es decir, en la identidad social de la razón esencial con la existencia real del hombre que existe como miembro de una comunidad. Hegel sólo reconcilió ambos aspectos de modo abstracto, mientras que en la realidad aceptó, como contenido de su exposición, la contradicción, históricamente condicionada, entre la existencia privada-individualizada y la existencia pública-común.

Semejante contradicción moderna no se había producido ni en la antigüedad ni en la Edad Media. En efecto, el hombre privado propiamente dicho de la antigüedad era el esclavo, que no participaba de la comunidad y que, por eso mismo, no era "hombre" en el pleno sentido de la palabra.[43] En la Edad Media, toda esfera privada de vida significaba, al mismo tiempo, una esfera pública corporativa: la vida del pueblo y la del Estado eran idénticas, aunque el hombre no estuviese todavía liberado. Sólo la Revolución Francesa produjo la abstracción de la vida privada junto con la del Estado únicamente político, y concibió la libertad del burgués como siendo la libertad negativa del Estado. Pero la verdadera libertad sería la de la comunidad suprema, dentro de una "comunidad de hombres libres". Sin embargo, el sentido de la libertad desapareció del mundo junto con los griegos, y con el cristianismo el sentido de la igualdad se ocultó en medio del vapor azul del cielo: sólo una revolución radical de las relaciones subsistentes de la existencia podría producir una *polis* ampliada en *cosmopolis*, es decir, la "verdadera democracia" de una sociedad sin clases, y sólo a una revolución tal le sería posible realizar la filosofía del Estado de Hegel en el elemento de la sociedad moderna. Únicamente en esa *polis* del futuro, el mundo podrá ser efectivamente nuestro, es decir, se convertirá en un ser-otro que tendrá nuestra misma naturaleza, mientras que el hombre burgués y privado seguirá siendo necesariamente ajeno a su mundo público.

En extrema oposición a semejante comunismo filosófico, Kierkegaard radicalizó al hombre privado, convirtiéndolo en "individuo", y opuso la interioridad del ser-sí-mismo a la exterioridad de las relaciones entre las masas. Los dos modelos peculiares de la existencia individualizada fueron, para él, Sócrates, en la *polis* ateniense, y Cristo, frente al mundo entero, tanto al mundo judío como al pagano.

43 I/1, 437.

b. Kierkegaard

En las últimas páginas del *Concepto de ironía*, Kierkegaard afirmó que la "tarea de la época" era la de "traducir en la vida personal los resultados de la ciencia" –pensaba en la ciencia hegeliana– y "apropiárselos" personalmente. En efecto, sería ridículo que alguien enseñase a lo largo de su vida que la "realidad" tiene significación absoluta y muriese sin que esa realidad alcanzara otra vigencia que la proclamación de semejante sabiduría. Como camino para la conservación de la realidad había que emplear la negatividad de la ironía, que enseña a "realizar la realidad", en cuanto pone el correspondiente acento sobre ella misma.[44] Cuando Kierkegaard, después de concluir su disertación, emprendió viaje hacia Berlín para escuchar a Schelling, esperaba de la filosofía positiva de este último la aclaración de la realidad que no había encontrado en Hegel. Una nota del *Diario* dice:

> Estoy contentísimo de haber escuchado la segunda lección de Schelling – indescriptible. Había suspirado demasiado tiempo, y las ideas también suspiraban en mí: cuando Schelling pronunciaba la palabra "realidad", refiriéndose a la relación entre la filosofía y lo real, ante mí retozaba de alegría, como en Elisabeth, el fruto conceptual. Casi recuerdo cada una de las palabras que él dijo en ese instante. Quizá por ese camino podría alcanzar claridad. Esa palabra única, realidad, me recordaba todos mis dolores y tormentos filosóficos.[45]

A semejante esperanza le siguió en seguida el desengaño: "Mi tiempo no me permite recibir gota a gota lo que yo tragaría con sólo desplegar mis

44 *Sobre el concepto de ironía*, *op. cit.*, p. 274.

45 *Tagebücher* [Diarios], I, 169. (= *Pap.*, III A, 179). Véase la expectativa no menos esperanzada de un erudito tan reflexivo como Rosenkranz: "El discurso inaugural de Schelling está allí. Lo he devorado. Si realizase sólo la mitad de lo que promete, el fin de su carrera sería infinitamente más grandioso que su iniciación. Posee en grado supremo el arte de encadenar. Quiere llevar a la humanidad 'más allá de su conciencia hasta entonces adquirida'. Si lo lograra, sería, más que filósofo, un fundador de religiones". Más adelante dice: "Durante este año, Schelling y siempre Schelling. En verdad, lo merece. ¡Cómo un gran hombre pone todo en movimiento! Suscita todo: desde la región de la seria lucha por la verdad hasta la zona de las bajas pasiones [...]. Cuando se nombró a Gabler como sucesor de Hegel, se habló de él durante cuatro semanas. Luego, fue suprimido para siempre. Ahora, en cambio, han pasado meses y meses, y todos los periódicos, diarios y folletos no hacen más que ocuparse de Schelling. Todo Berlín aprende con él. Muchos hegelianos entraban en secretas tratativas diplomáticas para saber si Schelling no tendría razón en contra de Hegel y para determinar si no deberían convertirse públicamente". *Aus einem Tagebuch* [De un diario], *op. cit.*, pp. 79 y s. y 107 y s.; cf. Engels, II, 173 y s.

labios. Soy demasiado viejo para oír lecciones, así como Schelling es demasiado viejo para dictarlas. Toda su doctrina de la potencia delata una suprema impotencia".[46] El eco de su desengaño por Hegel y por Schelling se halla en el siguiente epigrama de la *Alternativa*:

> Cuando se oye hablar de la realidad a los filósofos, esas afirmaciones inducen a error, tal como si leyésemos en el escaparate de un ropavejero, escritas en un cartel, estas palabras: aquí se lava ropa. Si quisiéramos llevar nuestra ropa para hacerla lavar, nos engañaríamos. El cartel estaba colgado para vender la tabla de lavar.[47]

A partir de este punto, a través de los escritos de Kierkegaard, se extiende una polémica más o menos explícita contra la ambición de la filosofía por concebir la realidad mediante la razón.

Kierkegaard no vio el fundamento para rechazar el concepto hegeliano de realidad, como ocurría en Marx, en una deducción defectuosa del principio, sino en el hecho de que Hegel pretendió en general identificar la esencia con la existencia. Justamente por eso, jamás llegó a presentar una existencia "real", sino que sólo alcanzó la "existencia conceptual" e ideal. En efecto, la *essentia* de algo, o lo que *algo* es, concierne a la esencia universal; la *existentia*, o el *hecho de que* algo sea, es siempre una existencia singular: en cada caso mi propia y tu propia existencia, para la cual es decisivo ser o no ser.[48] La crítica de Kierkegaard a Hegel retorna a la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, con el fin de justificar la diferenciación establecida por éste entre la esencia y la existencia, que era el "único pensar sincero referido a la existencia".[49] Sin embargo, Hegel no pudo concebir la circunstancia de que la existencia "especializa" el pensar del ser, porque no pensaba como hombre, sino como un pensador profesional de un particular talento. Sólo concebía el concepto del ser, pero no su realidad, que siempre es individual.[50] Mas la categoría de la individualidad no es una categoría entre otras, sino la determinación sobresaliente de la realidad en general. En efecto, ya según Aristóteles lo realmente existente siempre era "este algo determinado", es decir, lo individual, lo que está aquí y ahora.[51]

46 *Tagebücher*, I, 176.
47 *Tagebücher*, I, 29.
48 *Tagebücher*, II, 127 y s.
49 *Tagebücher*, II, 86; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 22 y 25, y la crítica de Hegel, en *Logik*, ed. Lasson, I, 74 y s.; XII, 368 y ss.
50 VI, 207; VII, 3, 27 y ss.; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 24.
51 VII, 1; cf. Feuerbach, *Grundsatz*, 28.

En la teoría hegeliana del concepto, la individualidad también estaba, como es natural, postulada como lo único real, pero dentro de la mediación indiferente entre lo particular y lo universal.[52] La realidad singular significaba, para él, la determinabilidad particular, reflejada en sí misma, de lo universal; por tanto, el hombre individual representaba una determinabilidad particular del ser universal del hombre, cuya esencia es el espíritu. Tal universalidad del ser humano, lo humano-universal, no ha sido ciertamente negada por Kierkegaard; pero sólo creía que era realizable a partir de los individuos, mientras que lo universal del espíritu (Hegel) o de la humanidad (Marx) le parecía ser existencialmente inesencial.

En el fondo, la polémica de Kierkegaard contra el concepto hegeliano de realidad siempre gira en torno de una idea central: que el "sistema" de la existencia no puede captar la realidad en general y que un "parágrafo" que trate de la realidad dentro del sistema constituye una protesta absoluta contra ella:[53]

> Al titular la última sección de la *Lógica* "la realidad" se obtiene la ventaja de despertar la apariencia de que en la lógica se alcanza lo supremo o, si se quiere decirlo así, lo ínfimo. Mientras tanto, el daño salta a los ojos, pues de ese modo no se ha servido ni a la lógica ni a la realidad. No se sirvió a la realidad, pues la lógica no puede atravesar la contingencia, que pertenece esencialmente a la realidad. No se sirve a la lógica, pues cuando ella piensa en la realidad, incluye en sí misma algo que no puede asimilar y anticipa algo hacia lo que meramente debía predisponer. Como castigo se presenta con plena claridad el hecho de que se dificulta toda investigación acerca del ser de la realidad, incluso, y quizás en primer lugar, se la imposibilita, porque se tiene que dejar tiempo a la palabra para que, por así decirlo, reflexione sobre sí misma; se le tiene que dejar tiempo para que olvide el error.[54]

Lo "contingente" propiamente dicho, o también lo "maravilloso",[55] que Hegel excluía del concepto de la realidad verdadera, consiste en el *hecho de que* en general algo es y de que yo existo.[56] Justamente este mero *hecho de ser* constituye el "interés" absoluto en la realidad, mientras que la abstracción de

52 *Logik*, ed. Lasson, II, 238 y ss.; Enc., §§ 112-114; *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 270 *Zus.*

53 VI, 206.

54 V, 3 y s.

55 VI, 196.

56 VII, 15; III, 180 y s.

Hegel exige que, de hecho, uno sea desinteresado frente a ella.[57] La inmanencia del sistema, dentro del cual el ser y la nada son posibilidades indiferentes del puro y mero pensar, se detiene frente al interés de la metafísica.[58] Pero para el existente mismo, la existencia como tal es de supremo interés y el "carácter interesado en el existir, constituye la realidad". "Lo que la realidad es, no se puede expresar mediante el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* entre la hipotética unidad abstracta del pensar y el ser."[59]

Con semejante encumbramiento del *factum brutum* de la existencia, entendida como realidad decisiva en general, el problema universal del ser se desplaza, en Kierkegaard, hacia la pregunta por la existencia humana concreta, y cómo el problema peculiar de ésta ya no rige lo que es, sino el hecho de que en general exista o esté allí. Del mismo modo, la filosofía de la existencia que procede de Kierkegaard no pregunta por la *essentia* a diferencia de la *existentia*, sino que la Existencia como tal parece ser en ella lo único esencial.

Lo común entre Kierkegaard, Feuerbach, Ruge y Marx está en la circunstancia de haber fundamentado la realidad en el "interés", aunque el modo de ese interés en Feuerbach esté sensiblemente determinado, en Ruge sea ético-político y en Marx práctico-social. Kierkegaard concibe el interés como *pasión o pathos*, y lo opone a la razón especulativa.[60] La esencia de la pasión consiste en que, a diferencia de la "solución" definitiva del sistema de Hegel, aspira a ser una *resolución*[61] que se decide "o" de este, "o" de otro modo. Una decisión, en el sentido señalado de resolución, es el *salto*, la "protesta decidida contra la marcha inversa del método", es decir, de la reflexión dialéctica.[62] La resuelta pasión de la decisión, preparada por el salto, pone un comienzo inmediato, mientras que el principio de la *Lógica* de Hegel no empieza, en verdad, con lo "inmediato", sino con el producto de una extrema reflexión, es decir, con el ser puro en general, abstraído de la existencia realmente existente.[63] Con tales determinaciones de la existencia, Kierkegaard redujo el reino de la realidad racional, que se conoce a sí

57 Véase Hegel, *Logik*, ed. Lasson, I, 74.

58 V, 14, nota.

59 VII, 13; cf. *Kritik der Gegenwart* [Crítica del presente], *op. cit.*, p. 54.

60 Lema para *Entweder-Oder* [La alternativa], I; V, 15; VI, 272 y ss.; VII, 3, 47; *Tagebücher*, I, 170; *Kritik der Gegenwart*, *op. cit.*, pp. 5 y ss. y 43.

61 VI, 196 y s., 265. Dentro de las categorías de Kierkegaard se diferencia la pasión resuelta de la ironía flotante, es decir, del alternante dominio del tedio y de la tristeza depresiva.

62 VI, 190.

63 VI, 196 y ss.; V, 10, nota.

misma, a la "única realidad de la que un existente no se limita a saber algo de ella, es decir, a la realidad del *hecho de estar allí*".[64] Al pensamiento histórico-universal, tal cosa se le ofrece como "acosmismo"; pero sin embargo, constituye el único camino para reconducir el saber enciclopédico y disperso de la época a su origen y para volver a adquirir una impresión primaria de la existencia.[65] Si de esto quisiéramos concluir que el existente en general no piensa y que ataca el saber como un *lazzarone* (*lazzaronihaft*),* nos equivocaríamos. El existente piensa de un modo inverso: pone todo en relación consigo mismo, partiendo del interés de la existencia que se comprende a sí misma, la cual participa, como es natural, de la idea aunque ella misma no sea una idea.[66] En Grecia la tarea consintió en alcanzar la abstracción del ser; ahora, la dificultad reside, en cambio, en recuperar la existencia, partiendo de la altura de la abstracción hegeliana. Ya el principio griego, y más aun el cristiano, estaba en la comprensión de uno mismo en la existencia; pero desde el triunfo del "sistema" ya no es uno mismo quien ama, cree y obra: sólo se quiere saber qué es todo eso.

El concepto polémico de la existencia real de Kierkegaard no sólo se dirige contra Hegel, sino que al mismo tiempo corrige las exigencias de la época. La existencia que se individualiza a sí misma es: 1) La realidad *señalada y única*, frente al sistema que abarca todas las cosas del mismo modo y allana la diferencia (entre el ser y la nada, el pensar y el ser, la universalidad y la individualidad) en el plano de un ser indiferente. 2) Se opone la realidad *individualmente única* a la universalidad histórica (de la historia universal y de las generaciones, de la multitud, del público y de la época): para ella el individuo como tal no tiene valor. 3) Frente a la exterioridad de las relaciones, la realidad es la existencia del individuo único. 4) Es una existencia *cristiana* ante Dios, opuesta a la exteriorización del ser de Cristo dentro de la cristiandad propagada de modo histórico-universal. 5) Y en medio de estas determinaciones es, ante todo, una existencia *que se decide* en sí misma en pro o en contra del ser cristiano. Como existencia que se decide de este o de aquel modo, se opone a la época "prudente" y al modo hegeliano de concebir, que desconoce esa alternativa.[67]

Poco antes de la revolución de 1848, Marx y Kierkegaard le confirieron a la voluntad de decisión un lenguaje cuyas palabras todavía ahora son

64 VII, 15.
65 VII, 41.
* Es decir, como un gandul. [N. del T.]
66 VII, 16, 25, 27 y ss.
67 VII, 5; cf. Hegel, *Schrift zur Politik und Rechtsphil.* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], *op. cit.*, pp. 368 y 1 (2ª ed.), 131.

valiosas: Marx en el *Manifiesto comunista* (1847) y Kierkegaard en una *Proclama literaria* (1846). Uno de los manifiestos concluye así: "¡Proletarios de todos los países, uníos!"; el otro afirma que cada uno, por sí mismo, debe trabajar por su propia salvación; la profecía del progreso del mundo, en cambio, a lo sumo sería soportable como una broma. Históricamente considerada, esa oposición significa dos aspectos de una destrucción común del mundo cristiano-burgués. Marx se apoyó en la masa del proletariado para alcanzar la revolución del mundo burgués-*capitalista*, mientras que Kierkegaard fundó todas las cosas en el individuo, luchando contra el mundo burgués-*cristiano*. A esta circunstancia corresponde el hecho de que para Marx la sociedad burguesa fuera una sociedad de "individuos aislados", en la que el hombre enajena su "ser específico", y para Kierkegaard la cristiandad constituía un cristianismo propagado en masa, en la que nadie es sucesor de Cristo. Pero como Hegel había mediatizado en esencia esas contradicciones existentes –la sociedad burguesa con el Estado y el Estado con el cristianismo–, las decisiones de Marx y de Kierkegaard apuntan a destacar la diferencia y la contradicción, ínsitas precisamente en aquellas mediaciones. Marx se dirige contra la autoenajenación que para el hombre es el capitalismo, y Kierkegaard contra la enajenación, que para el cristiano es la cristiandad.

3. LA CRÍTICA DEL MUNDO CAPITALISTA Y DE LA CRISTIANDAD MUNDANIZADA

a) Marx

Marx analizó la autoenajenación del hombre en el dominio del Estado, de la sociedad y de la economía. Su expresión política está en la contradicción entre la *sociedad burguesa y el Estado*; la expresión social inmediata se halla en la existencia del *proletariado*, y la expresión económica en el *carácter de mercancía*, propia de nuestros objetos de uso. El capitalismo, entendido como economía privada con posesión privada, constituye la antítesis del comunismo, concebido como economía común con propiedad común. Pero también la crítica de la "economía política" está orientada, y sigue estándolo, hacia el todo del mundo histórico y de los modos correspondientes que en dicho mundo asume el ser humano.[68] El hom-

68 Esta conexión se acentúa expresamente en la *Kritik der politischen Ökonomie* [*Crítica de la economía política*]: "En general, tratándose de una ciencia histórico-social, en la

bre del mundo capitalista se ha enajenado a sí mismo, porque el capital, las mercancías y el trabajo asalariado son expresiones objetivas de relaciones existenciales, en las que el hombre que produce y el que consume no están "junto a sí mismos" o no son "libres" (en sentido hegeliano).

La diferencia entre el "sistema de las necesidades" de Hegel y la crítica de la "economía política" de Marx consiste en que este último combate como auto*enajenación* del hombre lo que en Hegel era todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, la *alienación* de sí mismo. El espíritu –la esencia universal del hombre– precisamente constituye una interpretación de sí mismo en el mundo y, al mismo tiempo, un "recuerdo de sí mismo", es decir, un regreso de la alienación a sí mismo. El resultado de tal movimiento del espíritu es, en cada uno de sus grados, una mediación del ser propio y ajeno, "un llegar a ser igual consigo mismo en el ser otro de sí mismo". Sobre la base de esa estructura general del espíritu que se aliena o que "ex-iste"[69] productivamente en el mundo, Hegel concibe la relación determinada del hombre con la "cosa", entendida ésta como propiedad, cuya relación determina más precisamente por el "derecho de posesión", el "uso" y la "alienación".[70] Una cosa realiza su propia determinación al ser usada y utilizada por otro. Para la cosa misma, ese uso no es externo o ajeno, pues ella *está* allí para ser usada; su existencia íntegra es un existir-para-algo. El pleno uso de una cosa constituye la cosa misma, tal como un campo realiza el ser que le es peculiar por su rendimiento. Por tanto, la "exteriorización" es la sustancia de la cosa, y la exteriorización realizada está en el uso de la misma. Cuando me pertenece su pleno uso, la tengo como propiedad. Tal como ocurre en mis relaciones con la cosa, también la totalidad de mi exteriorización *personal* y el uso total de las facultades humanas se identifican con la vida exteriorizante de la personalidad misma.[71] De este hecho se desprendía para Hegel la siguiente concepción de la *en*ajenación de la actividad humana:

> [...] *entre mis habilidades particulares, corporales y espirituales* y entre las posibilidades de mi actividad, puedo enajenar a otro algunas producciones *singulares* y un uso *limitado en el tiempo,* porque, de acuerdo con esa

---

marcha de las categorías económicas siempre se debe tener en cuenta que [...] la sociedad burguesa moderna está dada y que las categorías expresan formas y determinaciones de la existencia y a menudo sólo aspectos singulares de esa sociedad determinada [...] y que la economía, *también científicamente*, no comienza cuando se habla de ella *como tal*" (*Zur Kritik der Pol. Ök*., *op. cit*., p. XLIII).

69 *Enc.*, § 123 *Zus.*

70 *Rechtsphilosophie*, §§ 41 y ss.

71 *Ibid.*, § 61.

> limitación, tales prestaciones mantienen una relación externa con respecto a mi *totalidad* y *universalidad*. Mediante la enajenación en el trabajo de *todo* mi tiempo concreto y de la totalidad de mi producción, convertiría en propiedad de otro lo que hay de sustancial en esa acción, es decir, a mi actividad *general*, mi realidad y mi personalidad.[72]

Hegel patentiza la diferencia entre la enajenación parcial y la total mediante el distingo de un esclavo antiguo y de un criado moderno:

> El esclavo ateniense tenía quizás un desempeño más fácil y un trabajo más espiritual que el que realizan regularmente nuestros domésticos; pero, sin embargo, era esclavo, porque le había enajenado al amo la extensión entera de su actividad.

En contra de esas afirmaciones, Marx concluye, partiendo de las relaciones reales y vigentes de producción, en el hecho de que precisamente también una actividad "particular" puede enajenar al hombre *entero*, aunque jurídicamente disponga de sí mismo, en cuanto nadie lo puede forzar a vender su capacidad de trabajo. Sin embargo, en su existencia real el obrero asalariado "libre" es menos libre que el esclavo antiguo, pues aunque sea el propietario de su facultad de trabajar y esté igualmente justificada la posesión de los medios de producción y sólo enajene un trabajo especial por un tiempo limitado, se hace esclavo, total y absolutamente, del mercado del trabajo, porque su capacidad ya vendida de trabajar era lo único que efectivamente poseía y tuvo que enajenarla para poder existir en general.[73] Pero, según Marx, el obrero asalariado encarna el problema general de la sociedad burguesa, cuyo carácter económico consiste en la producción de un mundo cosificado de mercancías. El carácter mercantil de todos nuestros objetos de uso, y el correspondiente consumo humano, no sólo constituyen una característica económica, sino que a la postre determinan, como enajenación, todo el carácter de las manifestaciones de la vida humana y de los modos de su producción. Así, la producción espiritual se convierte en mercancía; el libro, por ejemplo, en un artículo del mercado literario:[74]

> Hay un gran hecho, característico del siglo XIX, y que ningún partido puede negar. Por un lado, las fuerzas industriales y científicas han alcan-

72 *Ibid.*, § 67 y *Zus.*
73 *Kapital*, I (6ª ed.), *op. cit.*, pp. 130 y ss. y I/1, 251 y ss.
74 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse* [El hombre y la masa], *op. cit.*, p. 62.

> zado una vida que ninguna época de la historia anterior pudo presentir. Por otra parte, se hacen perceptibles signos de decadencia, que dejan en sombra los tan mentados horrores de los últimos tiempos del Imperio romano. En nuestra época cada cosa parece estar impregnada de su opuesta. La máquina está dotada de la maravillosa fuerza de abreviar y hacer fecundo el trabajo humano; vemos, sin embargo, cómo conduce al hambre y al exceso de trabajo. Las fuerzas, recientemente desencadenadas, de la riqueza, por un extraño juego del destino, se convierten en fuentes de privaciones. El triunfo del arte parece comprarse con la pérdida del carácter. La humanidad ejerce señorío sobre la naturaleza; pero el hombre se vuelve esclavo del hombre o esclavo de su propia infamia [...]. El resultado de todas nuestras invenciones y de nuestros progresos parece consistir en el hecho de que las fuerzas materiales están pertrechadas con vida espiritual y que la existencia humana se embrutece por su poder material. Tal antagonismo entre la industria y la ciencia modernas, en un caso, y entre la miseria y la decadencia modernas, en el otro caso –esta oposición entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época–, son un hecho, un hecho palpable, dominante e indiscutible. Muchos partidos pueden lamentar semejante situación; otros quizá deseen librarse de las capacidades modernas para desembarazarse también de los conflictos modernos. O quizás imaginen que un progreso así reconocible de la economía necesite, para realizarse, un regreso igualmente conocible a la política. Por nuestra parte, no desconocemos el espíritu astuto que avanza con vigor y sigue elaborando esas oposiciones. Sabemos que las nuevas fuerzas de la sociedad, para ejecutar una buena obra, sólo necesitan *hombres nuevos* [...].[75]

La primera parte de *El capital*, en que Marx muestra el carácter mercantil de nuestras producciones, proporciona un análisis fenomenológico de ese problema general. En la mercancía se descubre, según él, la estructura ontológico-fundamental de todo nuestro mundo objetivo, es decir, la "forma mercantil", que caracteriza tanto la enajenación del hombre respecto de sí mismo, como la de las cosas respecto de él.[76] El sentido crítico-social y, por tanto, humano, de este análisis económico llega a sur-

75 *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* [*La revolución de 1848 y el proletariado*], 1856.

76 Cf. para lo que sigue G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*], Berlín, 1923, pp. 94 y ss.

gir empero en *El capital* en medio de la discusión de otros problemas y en notas; en cambio, en el informe sobre los *Debates acerca de la ley para el robo de leña* (1842)[77] se presenta abiertamente. Contiene el primer descubrimiento ejemplar de la inversión fundamental del "medio" en "fin", o de "cosa" en "hombre", en lo cual se afirma la autoenajenación del ser humano. El hecho de comportarse respecto de sí mismo como estando frente a algo diferente y ajeno, que es la suprema "exterioridad", ya había sido considerado por Marx en su *Disertación* como "materialismo", mientras que se llamaba a sí mismo un "idealista" que pretendía superar la enajenación. La *auto*enajenación en una cosa, es alienación, porque el hombre no es para la cosa, sino ésta para él. Marx quiere mostrar lo siguiente: la leña, que pertenece a un propietario de maderas y puede ser robada, no constituye en general una simple leña, sino una cosa que posee significación económica y social; por tanto, humana. Pero en tanto leña que existe dentro de esa conexión no es la misma para el poseedor de ella, en cuanto propietario privado, que para el que no la posee y la roba. Un castigo humanamente justo y no sólo jurídicamente correcto no se podría producir mientras que uno se conozca a sí mismo como mero poseedor de la leña, teniendo de sí mismo, y en cuanto hombre, esa autoconciencia de "miras estrechas", y que el otro no sea considerado como hombre, sino sólo como ladrón de *leña*. En ambos respectos, la cosa muerta constituye un "poder objetivo", algo inhumano que, sin embargo, determina al hombre y lo "subsume", cuando éste no es capaz de dominar el producto social del trabajo. Pero el hombre puede determinarse meramente por la *leña*, porque ella misma es la expresión objetiva de relaciones "políticas". Por eso "los ídolos de madera pueden triunfar y llevar al sacrificio del hombre":

> Luego, si la leña y su propietario legislan como tales, esas leyes no se diferenciarían nada más que por el punto geográfico, por el dónde y por el lenguaje que las expresa. Semejante *materialismo abyecto*, semejante pecado contra el espíritu santo del pueblo y de la humanidad es una consecuencia inmediata de la doctrina que la prensa oficial prusiana predica al legislador, llevándolo a pensar –tratándose de una ley acerca de la leña– sólo en ésta y en el bosque, y a resolver de manera *no política* la única tarea material de que se trataba, es decir, a no solucionarla en conexión con la íntegra racionalidad y moralidad del Estado.[78]

77 I/1, 266 y ss.
78 I/1, 304.

En cuanto sobre la base de determinadas relaciones sociales, algo como la leña se vuelve decisivo para el ser y la conducta del hombre, las cosas se transforman en medida del hombre, por cosificación de la autoconciencia humana.

En la *Ideología alemana* Marx propone la misma cuestión que en los *Debates*. También en ese lugar pregunta: ¿de dónde procede el "carácter ajeno" con que el hombre se conduce respecto de sus propios productos, de tal modo que pierde el poder de sus relaciones mutuas? ¿De dónde proviene el hecho de que "las relaciones para con ellos mismos se independizan" y "el poder de su propia vida se vuelve prepotente para con ellos mismos"? ¿Por qué, dentro de la involuntaria "independización de los intereses personales, convertidos así en intereses de clase, la conducta personal del individuo se cosifica, se enajena, y, al mismo tiempo, subsiste sin él, como siendo un poder [...] independiente del hombre mismo"?[79] He aquí la respuesta: por la división del trabajo. La íntegra modalidad del trabajo hasta ahora vigente tiene que ser superada y llegar a una total "autonomía". Semejante cambio no sólo significa superar la división del trabajo en trabajos espirituales y corporales, sino que también es una superación del contraste que existe entre la ciudad y el campo, que es la "expresión más crasa de la subordinación del individuo a la división del trabajo".[80] Mas esa división sólo puede superarse en una comunidad que junto con la propiedad modifique también el ser del hombre.

Luego, *El capital* no significa la mera crítica de la economía política, sino también la crítica del hombre de la sociedad burguesa, realizada bajo el hilo conductor de la economía capitalista, cuya "célula económica" está en la forma mercantil del producto del trabajo. Tal forma consiste en esto: lo que, según su origen, se había fabricado para el uso, no se convierte inmediatamente en cosa de uso para el consumo, sino que llega al mercado en tanto *valor* independiente de *mercancía*. Sólo por ese rodeo pasa de la mano del mercader, para quien tiene valor de trueque, a la mano del consumidor del producto, en tanto comprador de la mercancía. Semejante independización del objeto de uso, convertido en "mercancía", vuelve a ejemplificar la relación universal por la que en el mundo burgués-capitalista el producto domina al hombre. Para descubrir el origen de esa inversión, Marx emprende el análisis de la "apariencia objetiva", por la cual las relaciones modernas del trabajo social le dan a las mercancías "un carácter fetichista". En tanto mercancía, la mesa común es una cosa "sensible-suprasensible". En

79 v, 25 y ss.
80 v, 21 y ss., 39 y ss.; cf. Engels, *Anti-Dühring*, 11ª ed., Berlín, 1928, pp. 312 y ss.

ella sólo es sensible lo que no es mercancía, sino cosa de uso. En cambio, como mercancía que cuesta dinero –porque ella misma cuesta trabajo y tiempo de trabajo– es una relación social a primera vista oculta. De ese modo la mesa "no está con sus patas en el suelo, sino que se obstina en subsistir frente a todas las otras mercancías, y su cabeza de madera despliega caprichos mucho más maravillosos que si se pusiera a bailar por libre decisión".

> Por tanto, el carácter misterioso de la forma mercantil consiste simplemente en que ella le refleja a los hombres la índole social de su propio trabajo, entendido como la peculiaridad objetiva de lo que éste rinde, es decir, como cualidad natural y social de las cosas. Por eso, también la relación social de los productores, respecto del trabajo total, se presenta como relación social entre objetos que existen fuera de ellos. Mediante tal *quid pro quo*, los productos del trabajo se vuelven mercancías, es decir, cosas sensibles-suprasensibles, o cosas sociales [...]. La relación social determinada de los hombres mismos toma para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas. Luego, para encontrar alguna analogía, tendríamos que huir hacia la región nebulosa del mundo religioso. En este caso, los productos de la inteligencia humana parecen estar dotados de vida propia; son formas independientes que se relacionan las unas con las otras y con los hombres. Lo mismo ocurre, en el mundo mercantil, con los productos de la actividad manual del hombre. A semejante circunstancia la denomino "fetichismo", porque se apega a los productos del trabajo, realizados como mercancías. Por eso el trabajo es inseparable de la producción de mercancías.[81]

Puesto que los productores de mercancías, es decir, de objetos de cualquier clase fabricados en forma mercantil, sólo comercian objetivamente entre sí por el trueque de sus mercancías en *cuanto tales*, las relaciones que fundamentan las mercancías no se les aparecen a los productores como relaciones de trabajo de los hombres, sino que semejantes relaciones sociales únicamente se les manifiestan como simples relaciones "de cosas" que les conciernen a ellos mismos en cuanto productores de mercancías; y, por otra parte, las relaciones mercantiles objetivas adquieren el carácter de ser relaciones *quasi* personales entre cuerpos mercantiles automáticos, es decir, que funcionan dentro de un mercado de legalidad propia.[82] Los

81 *Kapital*, I (6ª ed.), 38 y s.

82 Desde el punto de vista estético, G. Simmel ha tratado de desarrollar el problema de esta objetivación como la "tragedia de la cultura", en *Philosophische Kultur*,

hombres no tienen, a primera vista, conciencia alguna de semejante inversión: también cosificaron la propia autoconciencia en la misma medida.

El carácter condicionado e histórico de esa inversión está encubierto, en primer lugar, objetivamente, por la *forma del valor* fija y establecida de la mercancía, en forma de dinero,[83] de tal modo que parece que se podría modificar el precio de la mercancía y no el carácter mercantil de los objetos de uso como tales. Para ver lo absurdo que es semejante orden económico, en el que el producto del trabajo, entendido como mercancía, se independiza del que lo produce y constituye un orden totalmente transformado, conviene compararlo con otras formas históricas de la sociedad y de la economía. En efecto, cualquiera fuese el juicio que se emitiera, por ejemplo, sobre la "tenebrosa" Edad Media y sus relaciones personales de dependencia, las relaciones sociales entre las personas en sus trabajos aparecían siempre como relaciones personales propias, y no "disfrazadas con el ropaje de las relaciones sociales entre las cosas",[84] puesto que, en aquel caso,

> [...] las relaciones personales de dependencia constituyen el fundamento social dado, los trabajos y los productos no necesitan tomar una forma fantástica, diferente a la de su realidad. La forma natural del trabajo, la particularidad del mismo, y no como ocurre sobre la base de la producción mercantil, su universalidad (*sc*, abstracta), constituye en este caso su forma social inmediata.[85]

En correspondencia con esa perspectiva histórica, Marx expuso la posibilidad de un futuro orden social comunista, para oponer el comercio opaco del mundo mercantil moderno a la "transparencia" de las relaciones sociales de ese orden, basado en los propios productos del trabajo. Por tanto, el mundo mercantil sólo puede ser superado por una transformación fundamental de todas las relaciones concretas de la vida del hombre que existe en sociedad.[86] A la conversión del carácter mercantil en carácter de uso corresponde la necesidad de una conversión del hombre cosificado en hom-

---

3ª ed., Potsdam, 1923, pp. 236 y ss. [trad. esp.: *Cultura femenina y otros ensayos*, Barcelona, Alba, 1999].

83 Sobre el carácter de fetiche de los que disfrutan los intereses del capital, cf. *Kapital*, III/1, 339 y ss.

84 Para Marx es obvio el hecho de que esto sólo constituye una "máscara del carácter", tras la cual en todos los casos se oculta el dominio de las condiciones de producción, *Kapital*, III/2, 326 y s.

85 *Kapital*, I (6ª ed.), 43 y ss.

86 Véase la carta de Marx a Engels del 22 de junio de 1867.

bre "natural", cuya naturaleza consiste en ser, desde el fondo, social, es decir, un prójimo. "Si el hombre es social por naturaleza, sólo desarrollará su verdadera naturaleza en sociedad y no tendrá que medir el poder de su naturaleza con el poder del individuo aislado, sino con el de la sociedad."[87] A partir de ese supuesto fundamental, el socialismo proletario de Marx resulta estar en correspondencia con el modelo aristotélico de Hegel: con la *polis*, en la cual el hombre es *zoon politikon* y su libertad consiste en ser-para-sí-mismo en el ser-otro.

b) Kierkegaard

Kierkegaard protestó con pasión contra esa idea de la existencia comunitaria, porque para él "en nuestra época" cualquier clase de unión –en el "sistema", en la "humanidad" o en la "cristiandad"– se le presentaba como poder nivelador:

> No se puede decir que la idea del socialismo y de la comunidad constituya la salvación de la época […]. El principio de asociación (que a lo sumo puede tener vigencia en relación con intereses materiales) no es, en nuestro tiempo, afirmativo, sino negativo; es un subterfugio […] un engaño de los sentidos, cuya dialéctica consiste en lo siguiente: si la asociación fortalece al individuo, lo enerva, pues lo fortalece a través de lo numérico, asociándolo; pero éticamente tal cosa es debilidad.[88]

El gran error del socialismo ha sido pensar que podía resolver el problema de la igualdad en medio de la mundanidad, cuya esencia es la desigualdad.

87 III, 21; 117, 307 y s.; *Zur Kritik der Pol. Ök.*, *op. cit.*, p. XIV; *10. These über Feuerbach* ["Décima tesis sobre Feuerbach"]. Para la crítica del "hombre específico", además de Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* [*El único y su propiedad*], cf., B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe…* [Historia completa de las luchas partidarias en Alemania, durante los años 1842-1846], *op. cit.*, t. II, cap. IV y t. III, 30 y ss., 185.

88 *Kritik der Gegenwart*, *op. cit.*, p. 54; cf. *Tagebücher*, I, 315 y s.: "La 'masa' es, en sentido propio, lo que me he propuesto como meta polémica". Cf. con esto lo dicho en las *Memorabilien* de Immermann, I, 1839: "Verdaderamente, la época ofrece un extraño espectáculo, en relación con la energía. Recuérdese el conocido dístico de Schiller sobre el espíritu de los individuos y el de sus asociaciones. Parodiándolo en sentido inverso, ahora se podría decir que cuando muchos actúan juntos aparece un gigante; cuando, en cambio, se considera a cada uno de los que actúan individualmente, el gigante se reduce a un minúsculo enano. Aquí aparece uno de los puntos en que se verifica el tránsito del período subjetivo al objetivo".

Kierkegaard no deseaba la igualdad humana, sino la individualidad cristiana frente a la "multitud". En lugar de las "fantásticas teorías sobre la sociedad" quería volver a descifrar el desteñido "escrito originario de las relaciones existenciales individuales y humanas", pues sólo se podrá afrontar la confusión de la época cuando se provea a la existencia humana del "lastre" necesario como para subsistir en la corriente del tiempo, frente a la eternidad. También Kierkegaard trató el tema de la enajenación del hombre, pero no en el mundo, sino en la cristiandad vigente, mezclada con el mundo y el Estado.

En los opúsculos que tituló *El instante* –porque en el instante se debía decidir entre la cristiandad o la mundanidad– Kierkegaard sacó las últimas consecuencias de su voluntad de obrar.[89] Con inmensa ironía protestó contra la "mediocridad protestante", propia de los cristianos políticos que conciliaban el mundo con Cristo y, al mismo tiempo, contra la mediación hegeliana entre el Estado y el cristianismo. La primera proposición del primer parágrafo comienza con una interpretación irónica de la tesis de Platón, según la cual los filósofos debían gobernar el Estado:

> Como se sabe, en algún lugar de su *República*, Platón dice que sólo se puede esperar algo justo cuando lleguen a gobernar quienes no sienten placer alguno en ejercer el gobierno [...]. Esta observación también rige para otras relaciones en las que se debe hacer algo con seriedad y justicia (piénsese en el cristianismo).

El verdadero político y el cristiano genuino no sienten placer alguno en gobernar, porque saben, por una parte, qué es el Estado y, por la otra, qué es el cristianismo. Pero en el llamado Estado cristiano, lo humano "protege" a lo divino.

> ¿Cómo diablos –dice Kierkegaard, aludiendo a Hegel– a un ser tan racional como el Estado se le ha ocurrido algo tan absurdo? [es decir, querer proteger lo divino]. Ahora bien, esto ha ocurrido por una larga historia; pero, principalmente, coincide con el hecho de que el cristianismo en el curso del tiempo cada vez fue menos servido según su carácter verdadero: como algo divino. Imagínate un hombre de Estado en la época de la aparición del cristianismo en el mundo, y pregúntale: *¿quid tibi videtur?* ¿No crees que será una religión para el Estado? Presumiblemente te tendría

89 Véase F. C. Fischer, *Die Nullpunkt-Existenz* [La existencia: punto cero], Munich, 1933, pp. 203 y ss.

> por loco, y apenas si serías digno de alguna respuesta. Pero si el cristianismo se convierte en temor cobarde del hombre, en mediocridad, en servicio de intereses temporales, la cosa se presentará de otro modo. Incluso puede parecer que el cristianismo (que por la modalidad de su práctica se ha vuelto una criatura verdaderamente […] lamentable) le tenga que agradecer al Estado su protección, puesto que sólo así es honrado.[90]

Lo humano no puede proteger lo divino, pues el verdadero cristiano es, nada más y nada menos, que el sucesor de Cristo, y debe rehusar decididamente todo lo mundano. Para el hombre, lo mundano existe, principalmente, como Estado, y por eso *El instante* se dirige contra la admitida mentira del acuerdo aparente del cristianismo con el Estado:

> Supongamos que el Estado emplee a mil funcionarios, que viven con su familia […] del cargo que les hace impedir el cristianismo: sería un ensayo que acabaría por imposibilitarlo, en la medida de lo posible. Y, sin embargo, semejante ensayo […] no sería tan peligroso como el que se realiza de hecho: que el Estado emplea mil funcionarios que, como "pregoneros del cristianismo" […] tienen un interés pecuniario en que los hombres, en primer lugar, se *llamen* cristianos […] y, en segundo lugar, en que se queden en eso, en que no lleguen a saber qué es el cristianismo verdadero […]. Y la actividad de esta clase social no se cumplió por el hecho de que si se impidiese el cristianismo, mil funcionarios con familia dejarían de recibir sueldo. No; ellos "pregonan" el cristianismo, lo "propagan", "trabajan" para el cristianismo […]. ¿Acaso no es esto lo más peligroso que se podría imaginar para hacer imposible, en la medida de lo posible, el cristianismo?[91]

El cristianismo eclesiástico-estatal o también eclesiástico-popular, tal como en Dinamarca lo representaba Grundtvig,[92] es lo contrario de lo que el

90 XII (2ª ed.), 17 y ss.; cf. la crítica no menos sarcástica de Feuerbach, I, 98 y ss.
91 *Ibid.*, 5 y ss.
92 "La charlatanería de Grundtvig acerca de la nacionalidad significa […] un retorno al paganismo. Es increíble la locura con que pueden ser servidores los candidatos fanatizados de Grundtvig. Th. Fenger, por ejemplo, dice que a nadie le es posible ser verdadero cristiano, fuera de su nacionalidad. ¡Y, sin embargo, el cristianismo quiso eliminar la divinización de las nacionalidades, tal como ocurría con el paganismo!" "Semejante 'participar en todo' es, en el fondo, una quimera." "En sus años juveniles, él representaba el cristianismo antiguo, el de los viejos padres, es decir, el cristianismo primitivo y originario; ahora, en su ancianidad, se adorna como un jovenzuelo que sigue la moda." "De todas maneras se alcanzó el

Nuevo Testamento anunciaba como verdadero cristianismo. En la cristiandad moderna, el cristianismo fue abolido por su divulgación. La reconciliación hegeliana de la Iglesia con el Estado se convirtió en la sublevación religiosa de Kierkegaard y en la social de Marx.

Marx caracterizó la época de la revolución burguesa en el *18 Brumario de Luis Bonaparte*[93] por el hecho de que sus pasiones carecían de verdad y sus verdades de pasión; su mundo, vuelto por completo prosaico, sólo se mantenía por plagios; su desarrollo era la constante repetición de las mismas contenciones y aplazamientos; sus contrastes eran tales que sólo llegaban al colmo para embotarse y derrumbarse; su historia estaba desprovista de acontecimientos y sus héroes privados de acciones heroicas. Su "ley suprema" era la "falta de decisión". Casi con las mismas palabras, en su *Crítica del presente* Kierkegaard concibió este mundo sin pasión ni decisión, bajo el signo de la "nivelación",[94] y al aplanamiento oponía su exaltación de la diferencia decisiva.

Como maneras concretas de nivelación, analizó el aplanamiento de la disyuntiva apasionada entre el hablar y el callar, nivelados en la habladuría irresponsable; entre lo privado y lo público, en la publicidad privada-pública; entre la forma y el contenido, en una informidad insustancial; entre la reserva y la notoriedad, en actos de representar papeles; entre el amor esencial y el libertinaje, en amoríos desapasionados; entre el saber objetivo y la convicción subjetiva, en un razonar no comprometido. A la bancarrota de semejante "mundo envejecido", Marx le opuso el proletariado; Kierkegaard, la existencia individualizada frente a Dios. Los desórdenes económicos sólo le parecen tener significación sintomática. "Significan que la complexión europea [...] se ha transformado totalmente. En el futuro llegaremos a desórdenes interiores –*secessio in montem sacrum*–."[95] Más decisiva que la bancarrota económica, social y política que enfrenta Europa en su decadencia espiritual es la "confusión de su lenguaje", producida por el trabajo acele-

---

resultado de que lo que ahora se llama cristianismo es, justamente, aquello que Cristo vino a suprimir. Tal resultado se alcanzó particularmente en el protestantismo y de modo especial entre los partidarios de Grundtvig. Son, en el sentido más estricto, judíos [...]. Tienen la superstición hebrea de la descendencia. Y además, se imaginan ser el pueblo elegido por Dios [...]. Ése es el optimismo judío [...] que según ellos debería ser el del cristianismo del Nuevo Testamento" (*Buch des Richters* [El libro del juez], *op. cit.*, pp. 177 y ss.).

93 Para el estudio de Marx, véase la nueva ed. de F. Kemper (Potsdam, 1933), de la obra de C. Frantz, *Louis Napoleon*, 1852.

94 Cf. K. Hecker, *Mensch und Masse*, *op. cit.*, pp. 96 y 113, e Immermann, *Epigonen* [Imitadores], I, 10, 1830.

95 *Tagebücher*, I, 328.

rado de la prensa. Lo mejor sería silenciar por algún tiempo el carillón de la época, y puesto que eso no daría buen resultado, la prensa les gritaría a los contemporáneos expresiones propias de los financistas: "¡Ahorro, ahorro enérgico e intenso!",[96] es decir, reducción de la vida a las cuestiones elementales de la existencia humana, a los desnudos problemas de la existencia como tal que, para Kierkegaard, constituía el aspecto interno de lo que Marx llamaba "la cuestión terrenal de la grandeza de la vida". Y así, sobre la base de la misma desunión con lo vigente, a la crítica mundana de Marx, referida al mundo burgués-capitalista, corresponde la crítica, igualmente radical, de Kierkegaard, contra el mundo cristiano-burgués, que es tan ajeno al cristianismo originario como el Estado burgués a una *polis*. El hecho de que Marx sometiese a una decisión las relaciones *exteriores* de existencia de la *masa* y Kierkegaard la relación *íntima*[97] de la existencia del *individuo* respecto de sí mismo; la circunstancia de que Marx filosofara sin Dios y Kierkegaard *ante* Dios: semejantes manifiestos contrastes tienen como supuesto común la separación de Dios y el mundo. La así llamada existencia no es, para ambos, sino lo que era para Hegel: el simple "ex-istere", entendido como surgimiento y salida de la esencia interna hacia la existencia que le es adecuada.[98] En Kierkegaard es un regreso a la existencia del individuo que se decide dentro de la conciencia moral, y en Marx una salida que alcanza la decisión política de las relaciones entre masas. Sobre la base de la misma desavenencia con el mundo racional de Hegel, vuelven a separar lo que éste había unido. Marx se decide por un mundo humanitario, "humano", y Kierkegaard por un cristianismo sin mundo que, "considerado desde el punto de vista humano", es "inhumano".

Una vez que se haya entendido en sus consecuencias sistemáticas e históricas el desarrollo espiritual que va de Hegel a Nietzsche, se hará evidente que el análisis económico de Marx y la psicología experimentadora de Kierkegaard coinciden tanto conceptual como históricamente, y constituyen una antítesis *única* frente a Hegel. Conciben *lo que es* como un mundo que está determinado por las mercancías y el dinero y como una existencia que se halla atravesada por la ironía y el "cultivo alternante" del aburrimiento. En un mundo del *trabajo* y de la *desesperación*, el "reino del espíritu" de la filosofía hegeliana se convierte en fantasma. En Marx, la "Idea" de Hegel, que es en sí y para sí, se cambia en "ideología alemana" y la "auto-

96 *Tagebücher*, I, 64.

97 Sobre la relación entre exterioridad e interioridad, véase Hegel, *Logik*, ed. Lasson, II, 150 y ss., 156, 169; *Enc.*, §§ 139 y ss. Kierkegaard, I, 3 y s., 21; IV, 253, 409, 444 y s. Marx, III, 160 y ss.; V, 26 y ss.

98 *Enc.*, § 123, *Zus.*

satisfacción" del espíritu absoluto en "enfermedad mortal". La consumación hegeliana de la historia se convierte para ambos en término de la prehistoria, anterior a una revolución extensiva y a una reforma intensiva. Las mediaciones concretas de Hegel se truecan en decisiones abstractas, sea en favor del antiguo Dios cristiano, sea en pro de un nuevo mundo terrenal. En el lugar del espíritu activo de Hegel, en Marx entró una *teoría* de la *praxis* social, y en Kierkegaard una *reflexión* del *obrar* íntimo, con lo cual ambos se apartaron, a sabiendas y voluntariamente, de la teoría entendida como la suprema actividad del hombre. Por lejos que esté uno del otro, son muy afines entre sí en el ataque común a lo vigente[99] y en el común apartamiento de Hegel. Aquello que los diferencia también confirma la afinidad entre ambos: en los dos hay la misma adhesión a la total desavenencia entre lo terrenal y lo divino, que ya el joven Hegel mismo, al iniciarse el siglo XIX, había tomado como punto de partida para la reposición de lo Absoluto, concebido como la suprema reunión de lo desunido.

4. EL ORIGEN DE LA RECONCILIACIÓN HEGELIANA A PARTIR DE LA ESCISIÓN

La reconciliación de Hegel con lo "que es" surgió de lo que había procedido de él mismo: de una fundamental desavenencia con la realidad vigente. Hegel vivió esa crisis junto con Hölderlin, y la tácita ruptura con el amigo de su juventud constituyó el comienzo de su reconciliación con el mundo tal como es. Al abandonar al "jovenzuelo", cuya esencia consiste en la individualidad y en una mera universalidad idealista, en la última proposición de su primer proyecto sistemático Hegel se resolvió, en la fecha precisa del 14 de septiembre de 1800, por una viril *conciliación con la época*, para no tener que mantenerse en desavenencia consigo mismo y con el mundo. Pero *si* semejante conciliación fuese "innoble y vil" –confiesa Hegel en este momento decisivo de su vida– sólo quedaría lo "Uno absoluto", propio de la individualización y la fijación, basada en la desnuda subjetividad de la existencia interna, o sobre la objetividad intransigente del mundo externo. La autoescisión de la vida una y entera en un "finito absoluto opuesto a lo infinito absoluto" sería, pues, lo último y lo absoluto. Para la escisión como tal, el hecho de que el hombre se conozca como absolutamente independiente o absolutamente dependiente de un Dios remoto;

99 Véase Kierkegaard, IX, 74 y ss.

el hecho de que se comprenda como individuo aislado o como existencia *en masse* o de que esté por completo alienado o interiorizado, no constituye diferencia alguna, pues con un extremo ya se da el otro: "cuanto más independiente y separado es lo interno, tanto más independiente y separado será lo externo".

Poco después de acabar su primer proyecto de sistema, Hegel le escribió a Schelling[100] diciendo que había trocado el "ideal de la juventud" por el "sistema", y que deseaba habilitarse para volver a intervenir en la vida de los hombres. Al iniciar una carrera civil se introducía en el sistema del mundo vigente. Pero en la primera época de Frankfurt todavía vacilaba entre la satisfacción dolorosa de la desavenencia y la fuerza de la reconciliación, y no sólo podía entrar "en vínculo con el mundo", sino también "estorbarlo".[101] Y todavía a los 40 años aspiraba a tener por esposa una "reconciliadora" entre su "verdadera intimidad y la modalidad según la cual estoy –demasiado frecuentemente– en pro y en contra de lo real".[102] En principio, ya en el recodo del siglo XIX, Hegel se había decidido en favor de la realidad del mundo, entendido como "elemento de la cosa".[103] Desde entonces sería implacable, hasta llegar a la inquina y el escarnio, al atacar todas las almas bellas e infelices, románticamente afectadas de "tisis espiritual", desavenidas con ellas mismas y con el mundo. Frente al destino de Hölderlin y del romanticismo, llegó a la convicción de que cuando el hombre no sabe "encontrarse" en ningún mundo ni "familiarizarse" con él, no sólo se produce la infelicidad personal, sino también la "no-verdad" y el más duro "destino, que es el no tener destino".

Sin embargo, la escisión seguirá existiendo como "presupuesto" de la filosofía.[104] El otro presupuesto es la unidad, entendida como meta puesta de antemano. Hegel experimentó este doble supuesto de lo Absoluto –en la época de Berna y de Frankfurt– como la "fuente originaria de la necesidad de la filosofía", y lo explicó –a fines de la época de Frankfurt– en conexión con el estado general del mundo. En los primeros tratados de Jena pensó los supuestos conceptualmente, como la "identidad de la identidad y de la no-identidad".[105]

100 *Briefe*, I, 26 y ss.
101 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [Hegel y el Estado], Munich, 1920, I, 73 y ss.
102 *Briefe*, I, 321.
103 XVI, 171.
104 I (2ª ed.), 168 y ss., 173; XIII, 66; cf. XVI, 47.
105 I (2ª ed.), 246; *Theolog. Jugendschr.* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, p. 348; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* [*Lecciones sobre filosofía de la religión*], ed. Lasson, I, 240 y ss.

La crisis de Hegel no se documenta en la reflexión sobre sí mismo, sino en el análisis de la "crisis mundial", dentro de una época de transición.[106] La tendencia ya decidida hacia una reconciliación con la época se manifiesta, en primer lugar, en una crítica de lo vigente, porque dicha crítica constituye el presupuesto de la posible apropiación de lo que es. En esa caracterización de la crisis mundial existente, que en su época no fue publicada, Hegel anticipó los aspectos decisivos de la crítica que Marx volvió a cumplir y, por otra parte, las contradicciones que Marx pretendió descubrir en las mediaciones de Hegel son las mismas que Hegel había reconciliado. *El origen de los análisis mediadores de la* Filosofía del derecho*, a partir de una crítica de lo subsistente, que descubre por primera vez las contradicciones, le posibilitó a Marx llegar a criticar la justificación hegeliana de lo vigente.* Sin haber podido conocer la crítica de Hegel,[107], el joven Marx de 1841 retrocedió, al atacar al Hegel de 1821, al joven Hegel de 1798 –tal como la religión del amor de Feuerbach y la crítica del cristianismo de Bauer regresaron, desde el punto de vista objetivo, a los primeros escritos teológicos de Hegel–. La crítica de los jóvenes hegelianos repitió la crisis que el mismo Hegel había atravesado antes de superarla en el sistema. Por eso, en modo alguno es casual que Marx caracterizara la crisis de la sociedad burguesa del mismo modo a como ya Hegel la había descrito, antes de que pensara "violentar" el "extremo perdido" de la eticidad en un Estado determinado por Platón y Rousseau y que, empíricamente, era el prusiano.

Después de la caracterización hegeliana de la crisis mundial, todos los fenómenos de la época muestran que ya no se podían satisfacer con la vida antigua. Pero "con el fin de superar lo negativo del mundo vigente y poder hallarse y vivir en él", es necesario el tránsito de la "Idea" a la "vida", de la razón a la realidad. Particularmente en Alemania, la "universalidad que tiene el poder" dejó de ser la fuente de todo derecho, porque al aislarse se convirtió en algo particular. Tampoco el hombre individual es íntegro cuando, como sucede con la falsa relación entre el Estado y la Iglesia, está "despedazado" en dos "fragmentos": en el *hombre* que pertenece "a un *Estado* particular y el que corresponde a una *Iglesia* particular".[108] La uni-

106 Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], *op. cit.*, pp. 88 y ss., y Haym, *Hegel und seine Zeit*, *op. cit.*, pp. 62 y ss.; cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, IV, 122 y ss.

107 Marx podría haberse formado una idea indirecta de todo eso, pero sólo después de 1844, a partir de la monografía sobre Hegel de Rosenkranz. En una conferencia dictada en Frankfurt en 1932 por G. Lukács, pero no publicada, el autor intentó reconstruir desde el punto de vista marxista el comentario de Hegel allí mencionado (p. 86) a la economía política de Stewart.

108 Rosenkranz, *op. cit.*, p. 88; cf. Marx, I/1, 585 y ss.

versalidad de la vida sólo sigue existiendo como "pensamiento". El propósito de Marx fue darle "conciencia" al proletariado como clase, puesto que si la opinión pública,[109] por pérdida de confianza, ya había decidido alguna cuestión, se necesitaba de poco para que todos lograsen una clara conciencia en general. Había que reponer la perdida "universalidad" del todo. Y en la *Filosofía del derecho* Hegel había tratado de mostrar que el pensamiento de la universalidad sólo existía concretamente como realidad. En primer lugar, descubrió las contradicciones como tales. Como una de semejantes contradicciones consideró la autolimitación al mundo pequeño y sumiso de la propiedad, en el que las meras "cosas" se absolutizan –es el mundo propio del "pueblerino"[110] y de las "mercancías"– y correspondiente a esto, tuvo en cuenta la circunstancia de elevarse, "por el pensamiento, hasta el cielo" y considerar su "solemne complemento" en el "espíritu de condiciones privadas de espíritu" –para decirlo con el lenguaje de Marx–. Además, presentó la correspondiente oposición de la pobreza y el lujo,[111] un tema constante en Marx. Los hombres nobles desdeñan con derecho esa vida limitada por todas partes, puesto que todo les es "ofrecido" y "permitido"; pero no basta "representar" ante sí la verdadera naturaleza y convertir lo así representado en compañero, como ocurre con el *Hyperion* de Hölderlin. El hombre "tiene que encontrar lo representado como algo viviente", mediante la disolución real de las contradicciones subsistentes. Pero eso sólo sucede cuando se llega al colmo, "cuando la vida vigente ha perdido por entero su poder y dignidad". Según Hegel, como según Marx, lo subsistente sólo se ataca y destruye, no por violencia externa o interna, contra sí mismo o contra el mundo, sino por su "propia verdad". Esa verdad oculta y sepultada en el mundo es la pretendida universalidad jurídica que, para subsistir, tiene que corresponder a aquella vida limitada, aunque esté destruida en particularidades abstractas, hasta que por fin el derecho viviente le niegue su pretensión de constituir una vida mejor. Y semejante vida ya inspiraba a la época:

> El impulso de nuestro tiempo se nutre de la actividad de los grandes caracteres de los hombres individuales, de los movimientos de pueblos

109 Cf. la posterior apreciación contraria de Hegel sobre la opinión pública en *Rechtsphilosophie*, §§ 315 y ss., y para ese punto véase Rosenkranz, *op. cit.*, p. 416.

110 Véase *Jenenser Realphilosophie*, *op. cit.*, II, 249, nota marginal; cf. *Philosoph. Propädeutik* [Propedéutica filosófica], § 56.

111 Cf. la superación de esta contradicción en la *Rechtsphilosophie*, §§ 190 y ss., §§ 241 y ss.; cf. IX, 200, donde para eliminarla se deposita la esperanza en la emigración.

> enteros, de la representación de la naturaleza y del destino cumplido por los poetas. A través de la metafísica, las limitaciones conservan sus límites y su necesidad en conexión con el todo.[112]

En el escrito sobre la constitución de Württenberg, alentado por el *pathos* revolucionario de la justicia, Hegel concluye en la necesidad de una transformación. La escisión consciente de sí misma ya es una consecuencia del hecho de que, frente a "lo que es", se pueden representar y describir, esperar y realizar tiempos diferentes y mejores. Por tanto, "lo que es" no es, en tiempos de escisión, un "presente eterno", sino la existencia transitoria, algo todavía subsistente, pero desprovisto de verdadera realidad. *Concebir* no significa, como tampoco significa en Marx, la mera comprensión, sino la crítica y la alteración:

> Universal y profundo es el sentimiento de que el edificio estatal, tal como ahora existe, es insostenible; universal es la angustia ante el temor de que se derrumbe y en su caída todos sufran heridas. Con semejante convicción en el corazón, ¿ese temor debe hacerse tan poderoso que se deje librado a la buena suerte lo que podría derrumbarse, conservarse, sostenerse, o caer? ¿Acaso no habría que abandonar lo insostenible? ¿No habría que investigar con calma mirada lo que pertenece a lo insostenible? Con esta apreciación, la justicia constituye el único criterio; la valentía de ejercer la justicia es el único poder que con honor y gloria quita de en medio lo vacilante y puede conducir a una condición segura. ¡Cuán ciegos son quienes creen que las instituciones, constituciones y leyes que ya no concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres, porque de ellas se ha retirado el espíritu, pueden seguir existiendo! ¡Qué ciegos son quienes creen que las formas, en las que ya no se interesa el entendimiento y el sentimiento, sean lo suficientemente poderosas como para seguir constituyendo los lazos de un pueblo! Todos los intentos por restituir la confianza a relaciones y a las partes de una constitución de la que ha huido la fe; todos los ensayos por disimular con bellas palabras al sepulturero, no sólo cubren de ignominia las invenciones más ingeniosas, sino que preparan un estallido mucho más terrible, en el que la venganza acompañará a la necesidad de mejoramiento, y la multitud, siempre engañada y oprimida, se vengará de la fraudulencia [...]. Pero si debe ocurrir una transformación, algo se debe transformar. Por eso se necesita decir una verdad tan

112 Rosenkranz, *op. cit.*, p. 90.

> escueta: porque la angustia –que obliga– se diferencia del denuedo –que quiere– por el hecho de que los hombres, impulsados por la primera, sienten y conceden la necesidad de una transformación; pero cuando se la comienza, muestran la debilidad de querer conservar todo cuanto poseen, tal como cuando se le habla a un disipador, obligado a limitar sus gastos, de reducir todos los artículos de sus anteriores necesidades, los encuentra imprescindibles, hasta que finalmente le son arrebatados tanto lo imprescindible como lo prescindible. Un pueblo no debe dar el espectáculo de semejante debilidad – tampoco el pueblo alemán–. Una vez convencido fríamente de la necesidad de una transformación, el pueblo no debe temer llevar la investigación hasta los casos singulares, y quienes padecen la injusticia tienen que fomentar la supresión de lo que encuentran injusto, y quienes, en cambio, poseen algo injustamente, lo deben sacrificar voluntariamente.[113]

La falta de concordancia de la vida íntima y externa, de la privada y pública, constituye el todo "sin espíritu" o, como Marx dice refiriéndose al punto de vista de Feuerbach, es "inhumano". Por eso la tendencia positiva de la crítica de lo subsistente consiste, tanto para Hegel como para Marx, en la reposición de la unidad espiritual o humana del todo de la vida real.

No obstante ese llamado a una transformación, la crítica de Hegel no es manifiesto marxista alguno. También como escritor político, quiere *concebir* lo que es. Tal concepción constituye el fin expreso de su posterior escrito político sobre la *Constitución de Alemania*, que está atravesado por una melancólica resignación. A pesar de la agudeza de la crítica, sólo quiere comprender mejor lo que es, e incluso fomentar una "adecuada tolerancia". Hegel encubre la ambigüedad de este tránsito de la crítica a la comprensión, porque en el concepto de la Idea deja a un lado la diferencia entre lo ideal y la realidad, y mediante el tener-que-ser, entendido como destino, supera, la diferencia entre lo que debe ser y el ser tal como es.[114] Explica la tesis del comprender del siguiente modo:

> […] las ideas que contiene este escrito no pueden tener otro fin ni efecto, en su manifestación pública, que la comprensión de lo que es y, de esa

113 *Ibid.*, pp. 92 y ss. (= *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, pp. 151 y ss.).

114 En 1795, Hegel todavía consideraba la transformación de lo subsistente mediante una "difusión de las ideas, es decir, según el modo como todas las cosas *deben ser*" (*Briefe*, I, 15). Por tanto, entendía la Idea como ideal, opuesta a la indolencia de la gente sosegada, que eternamente toma cada cosa "tal como es" (cf. *Briefe*, I, 194, y el poema *Eleusis*).

> manera, ha de fomentar tanto una calma intelección como una adecuada tolerancia de lo efectivo, sea en contactos reales o en palabras. En efecto, lo que nos arrebata y nos hace padecer no es "lo que es", sino el hecho de que lo que debe ser no sea; pero si reconocemos que "lo que es" es tal como tiene que ser, es decir, que no es por arbitrio o contingencia, reconoceremos que debe ser tal como es.[115]

Pero, ¿cómo conoce Hegel lo que tiene que ser y que, por tanto, es tal como debe ser? En cuanto cree saber lo que quiere el "espíritu cósmico".[116]

La audacia con que Hegel fundamenta su concepción –a partir del espíritu autoconsciente de la historia– en lo que tiene que ser tal como es debió ser corregida en virtud de su propio juicio sobre los alemanes, cosa que ocurrió en la conclusión del pasaje anteriormente citado y en relación con las presuntas necesidades de la política. Refiriéndose a los alemanes dice que "en virtud de su concepto", y justamente por ser tan filosóficos, parecen ser muy desleales, al no aceptar nada tal como es:

> En eterna contradicción entre lo que exigen y lo que no acontece de acuerdo con sus exigencias, los alemanes no sólo parecen ser criticones, sino –cuando hablan meramente de sus conceptos– mentirosos y desleales, porque les atribuyen necesidad a sus ideas sobre el derecho y los deberes, pero nada acontece según esa necesidad; y están demasiado habituados a que, en parte, sus palabras contradigan siempre sus acciones, y que, también en parte, quieran hacer de los acontecimientos algo totalmente diferente de lo que son en realidad, y cuya explicación gira finalmente en torno de ciertos conceptos. Pero quienes quisieran conocer lo que sucede normalmente en Alemania por el concepto de lo que debe suceder, a saber, por las leyes del Estado, se equivocarían en grado sumo. En efecto, la disolución del Estado se reconoce principalmente cuando en él todo sucede de modo diferente a lo prescrito por las leyes. También se equivocaría por igual quien pensase que las formas asumidas por esas leyes constituyen en verdad el fundamento y la causa de las mismas. Pues precisamente en virtud de su concepto, los alemanes parecen ser tan desleales: no admiten nada tal como es y abandonan, nada más y nada menos, que lo que yace realmente en la fuerza de las cosas. Siguen siendo [...] fieles a su concepto; pero los acontecimientos pueden no concordar con ellos, y entonces se esfuer-

115 *Schr. zur Politik und Rechtsphilos*, p. 5.
116 Véase xv, 95 y s.

> zan por adaptar los acontecimientos y los conceptos a los aspectos que tienen alguna ventaja en esto, y para eso apelan al poder verbal del concepto.

Sin embargo, también la reconciliación de Hegel comete la misma deslealtad, propia de la exigente avidez de censura, que echaba en cara a sus compatriotas. No es casual que al término de su crítica hallemos una acomodación problemática. Tanto la exigencia de sobrepasar lo vigente, como la de adaptarse al mismo, están cubiertas por la ambigüedad del concebir "lo que es", pues éste puede referirse tanto a lo *sólo vigente* como a lo *verdaderamente real*. Sobre el puente de esta ambigüedad fundamental del concepto de realidad,[117] entendido como "lo que es", Hegel recorrió el camino que va de la escisión a la reunión, de la juventud a la vejez, y de la Revolución Francesa al dominio de Napoleón y a la restauración prusiana.

También respecto de la religión cristiana Hegel recorrió el mismo camino que había seguido con relación al Estado. A la justificación filosófica de los dogmas cristianos, la precede una crítica de la teología y del cristianismo, que fue recuperada por sus discípulos. Una carta de 1795, dirigida a Schelling, delata una no disimulada alegría por el mal ajeno; es decir, por las perplejidades de la teología protestante que piensa poder impedir el "incendio de la dogmática":

> Lo que me dices de la marcha teológico-kantiana *(si diis placet)* de la filosofía en Tubinga no es extraño. La ortodoxia no se conmoverá mientras su profesión, vinculada a ventajas mundanas, esté entreverada con el todo del Estado. Semejante interés es demasiado fuerte como para que se renuncie a él muy pronto […]. Si se permitiera que a ese tropel se le oponga algo que contravenga su convicción (si se les diera el honor de llamar así a sus chismes) y cuya verdad sintieran, todo ello significaría que se echarían a dormir, y a la mañana beberían café y llenarían una taza tras otra, como si nada hubiese pasado. Todos toman con gusto lo que se les ofrece, y lo conservan en el sistema de la rutina. Pero creo que sería interesante estropear el trabajo de hormiga de los […] teólogos, quitándoles el instrumento crítico que les permite consolidar el templo gótico que construyen y, de ese modo, dificultarles todo: flagelarlos, sin dejarles escapatoria, hasta que no encuentren nada y estén obligados a mostrar su desnudez a plena luz del día.[118]

117 Haym, *op. cit.*, pp. 368 y ss., 387 y ss., 462.
118 *Briefe*, I, 11 y s.

Pocos años más tarde, Hegel diferenció el espíritu del judaísmo y del cristianismo frente al de los griegos, romanos y germanos, de una manera que no cerraba el acceso a la idea de una mediación dialéctica. El cristianismo destruyó la sagrada floresta, la fantasía popular, religiosamente arraigada en el propio país, considerándola vergonzosa superstición y, en cambio, se entregó a la fantasía de un pueblo "cuyo clima, legislación, cultura e intereses nos son ajenos, pues su historia no tiene con nosotros vínculo alguno":

> En la imaginación de nuestro pueblo viven David y Salomón; pero los héroes de nuestra patria dormitan en los libros históricos de los eruditos, y para éstos Alejandro, César y otros tienen el mismo interés que la historia de Carlomagno o la de Federico Barbarroja. Fuera de Lutero, entre los protestantes, ¿quiénes podrían ser nuestros héroes, puesto, que no constituimos una nación?[119]

Pero tampoco la Reforma –el único acontecimiento alemán de significación nacional y religiosa– vive en la memoria del pueblo, sino sólo en la lectura anual, realizada por la Confesión de Augsburgo, que aburre a los oyentes:[120]

> Así, sin ninguna fantasía religiosa crecida sobre nuestro suelo y concordante con nuestra historia, carentes como estamos de toda fantasía política, entre el vulgo sólo puede rondar por aquí y por allí algún resto de imaginación propiamente dicha, con el nombre de superstición, capaz de conservar, como creencia fantasmal, el recuerdo de una alta colina en la cual alguna vez ciertos caballeros hicieron de las suyas, o de una casa donde los monjes y las monjas andaban como duendes [...]. He aquí donde fueron a parar los menesterosos y tristes restos de la autonomía y de la propiedad buscadas; entre las clases ilustradas de la nación se pensaba que era un deber extirpar esas creencias por completo.[121]

Frente a eso estaban las festividades, tanto religiosas como políticas, de Atenas: en ellas podían participar por igual los cultos y los incultos, porque

119 *Theolog. Jugendschr.*, *op. cit.*, p. 215; cf. Lagarde, *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, *op. cit.*, p. 183.

120 Treinta años más tarde Hegel pronunció un discurso en latín en ocasión de la conmemoración de la Reforma.

121 *Theolog. Jugendschr.*, pp. 215 y s.; cf. para lo que sigue Rousseau, *Contrat social*, IV, 8.

bastaba vivir un año entre los muros de la ciudad para familiarizarse con su historia y su cultura a partir de los servicios divinos, juegos y fiestas de la *polis*. Frente a eso, las narraciones bíblicas, en virtud de su contenido dogmático e histórico, debían quedar ajenas a la libre imaginación, siempre atenida a lo local. En tan poca medida como sería posible aproximar "Judea" a los alemanes actuales, se podría hacer de "Acaya" la patria de "Tuiskon". Los dioses, los altares, los sacrificios y las festividades de los griegos y los romanos no tenían ningún sentido "positivo", es decir, fijado desde fuera y susceptible de ser trasmitido por enseñanza; pero sacralizaban la vida cotidiana entera. Nosotros, en cambio, tenemos que esforzarnos por hallar en la historia de la Biblia, de modo interpretativo, algún sentido moral, pues la mayor parte de las veces ese texto contradice nuestros principios de hecho ejercidos. ¿Cómo, pues, el cristianismo podría tener algún motivo para compadecer a los "ciegos" paganos?:

> Una de las sensaciones más agradables de los cristianos consiste en comparar su dicha y saber con la desdicha y las tinieblas de los paganos. Éste es uno de los lugares comunes mediante los cuales los ingeniosos pastores gustan conducir su rebaño por las praderas de la autosatisfacción y de la orgullosa humildad: al ponerles ante los ojos, y de modo vivaz, semejante dicha, los ciegos paganos habitualmente se sentirían muy mal [. . .]. Pero en seguida, si tenemos en cuenta que entre los griegos no hallamos aquellas necesidades que tiene nuestra actual razón práctica, a la que en general se le achaca demasiado,[122]

podremos estar seguros de ahorrarnos nuestra compasión. Mas ¿cómo puede explicarse el hecho de que en la vida popular de la *polis*, en la cual había arraigado una religión de la fantasía, ésta pudo ser desalojada por la doctrina positiva del cristianismo?

> ¿Cómo pudo cesar la fe en los dioses, si a ella las ciudades y los reinos le atribuían su nacimiento, si los pueblos le sacrificaban todos los días, si cualquier ocupación invocaba sus bendiciones, si únicamente las armas eran victoriosas bajo el estandarte de los dioses, si le agradecían sus triunfos, si los dioses consagraban tanto la alegría de sus cantos como la seriedad de sus plegarias, si sus templos, altares, tesoros y estatuas constituían el orgullo de los pueblos y la gloria de las artes, si la veneración de los dioses y las festividades sólo eran ocasiones para alegrar a todos;

122 *Ibid.*, 219 y s.

> cómo la creencia en los dioses, que estaba entretejida con mil hilos en la trama de la vida humana, pudo separarse de esa conexión? [...] ¡Cuán fuerte tuvo que ser el contrapeso que superó aquel poder![123]

La respuesta que el joven Hegel dio a esta pregunta coincide con la que más tarde propusieron Bauer y Nietzsche: la penetración del cristianismo sólo puede explicarse por la decadencia del mundo romano.[124] Únicamente cuando decayeron la libertad de la vida pública y sus virtudes y los romanos sólo siguieron una vida privada,[125] pudo ingresar una religión para la cual la autonomía y la libertad políticas no tenían valor alguno, porque ella misma provenía de un pueblo "de la mayor corrupción":

> En el regazo de esta humanidad corrompida, que moralmente tenía que despreciarse a sí misma, pero que, por otra parte, se encumbraba como favorita de la divinidad, tuvo que engendrarse y admitirse de buen grado la doctrina de la corrupción de la naturaleza humana: por una parte, concordaba con las experiencias; por la otra, satisfacía el orgullo, descargando la culpa en otro, y el sentimiento de la miseria misma daba fundamento a la arrogancia. Elevó a honor lo que es vergüenza; santificó y eternizó aquella incapacidad, al convertir en pecado la posibilidad de creer en una fuerza.[126]

Para los romanos llegados desde abajo, que se sustraían al riesgo de la muerte por la fuga, el soborno o la automutilación y que no tenían respeto

123 *Theolog. Jugenschr.*, 220.

124 Cf. Gibbon, *Untergang des römischen Weltreichs* [*Historia de la decadencia y caída del imperio romano*], cap. XV.

125 *Theolog. Jugendschr*., pp. 71, 223, 229 y s.; cf. *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.*, pp. 472 y s. En esta caracterización de la vida privada, en la cual la seguridad de la propiedad y de la persona tienen importancia suprema y la muerte es lo más espantoso posible, ya está contenido el germen del ulterior análisis de la sociedad burguesa. Sobre la importancia esencial del temor a la muerte dentro del espíritu de la sociedad burguesa, cf. Leo Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936, pp. 57 y s., 105 y s., 122 y s. [trad. esp.: *La filosofía política de Hobbes*, Buenos Aires, FCE, 2006].

126 *Theolog. Jugendschr*., p. 225, y también cf. la *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía], XV, 116 y s.; cf. la diferencia establecida por Wellhausen entre la antigua Israel y el judaísmo de la época posterior al exilio, que le permitió a Wellhausen dar una imagen de la antigüedad israelita semejante a la que Hegel trazó de la *polis* griega. Cf. también la disertación de Marburgo de F. Boschwitz, *J. Wellhausen, Motive und Masstäbe seiner Geschichtsschreibung* [J. Wellhausen. Motivos y criterios de su historiografía], Marburgo, 1938, pp. 26 y 35 y ss.

de sí mismos, tuvo que ser bien recibido un temple religioso que, en nombre de la obediencia pasiva, convertía la impotencia y lo innoble en nobleza y suprema virtud.

> Por esa maniobra, con alegre admiración, los hombres vieron transformarse el desprecio de los otros y el sentimiento que ellos mismos tenían de la propia vergüenza, en alabanza y orgullo.
>
> Así ven vemos ahora que San Ambrosio o San Antonio, rodeados por un pueblo numeroso, cuyas ciudades alimentaba una horda de bárbaros, en lugar de precipitarse a los valles para defenderlas, se arrodillaban en las iglesias y las calles, rogando a Dios que los apartase de su temida infelicidad. ¿Y por qué habrían podido querer morir combatiendo?[127]

Tal es lo que dice Hegel, en concordancia con la tesis de Bauer y de Nietzsche acerca del origen del cristianismo en el resentimiento de una moral de esclavos.

Mediante semejante "inversión de la naturaleza", la divinidad alcanzó "positividad", o sea, una "objetividad" que se oponía de modo irreconciliable a una relación viviente con ella:

> De este modo, cuando los hombres empezaron a saber milagrosamente muchas cosas acerca de su Dios y cuando los complejos misterios de la naturaleza divina se gritaron por todo el mundo en variadísimas fórmulas –y no se dijeron, como los antiguos secretos que iban de un vecino al oído del otro– hasta el punto que los niños los aprendían de memoria, ese espíritu se reveló a través de su Dios objetivo. El espíritu del tiempo se reveló en la objetividad de su Dios: Dios no sólo era infinito según la medida, sino que se lo puso en un mundo ajeno al nuestro, en cuyo ámbito no teníamos participación alguna. Si el hombre mismo era un no-yo y su divinidad otro no yo, nada podíamos construir por nuestra acción, sino que, a lo sumo, nos sería posible mendigar o ejercer la magia. Del modo más claro Dios se revelaba en la multitud de los milagros que provocaba: los milagros entraban en el lugar de la propia razón en la determinación de las decisiones y de las convicciones. Pero lo más monstruoso fue que por ese Dios se combatió, se asesinó, se calumnió, se marcó con hierro candente, se robó, se mintió y engañó. En semejante período, la divinidad tenía que dejar de ser algo subje-

127 *Theolog. Jugendschr.*, p. 229.

> tivo, para convertirse sin residuo en objeto; y ese trastrocamiento de las máximas morales fue muy pronto justificado por la teoría de modo por entero fácil y consecuente.[128]

La capacidad de tal fe objetiva supone la pérdida de la libertad y de la autodeterminación. Como extremo de semejante pérdida, Hegel interpretaba el espíritu legalista del judaísmo,[129] al que Jesús quiso superar con su religión del amor. Pero tampoco esa lucha contra la "positividad" produjo ninguna plena "sensación del todo", aunque la relación viviente del amor disminuyó la separación entre el "espíritu" y lo "real" y entre Dios y el hombre. Para que se efectúe un "emparejamiento" de lo divino y lo humano, para que se satisfaga ese anhelo y para convertir la religión en una vida plena, se necesitaba un ulterior desarrollo. En efecto, todas las formas históricas de la religión cristiana conservan el carácter fundamental de aquella oposición. Tanto la unificación con Dios, propia del místico arrobamiento, como el vínculo de la Iglesia católica y protestante con el destino del mundo, no pudieron identificar la adoración de Dios y la vida real:

> [...] entre esos extremos de la oposición de Dios y el mundo, de lo divino y de la vida, la Iglesia cristiana se ha movido en un sentido y en otro; pero en contra de su carácter esencial, ha de calmarse ante una belleza viviente e impersonal, y su destino es que la Iglesia y el Estado, el culto y la vida, la piedad y la virtud, la acción espiritual y la mundana, jamás lleguen a fundirse en unidad.[130]

Pero justamente más tarde Hegel realzó esas reuniones en su filosofía del espíritu, cuya verdad es el "todo".[131]

Después de haberse desprendido de la nostalgia que Hölderlin sentía por la condición griega de una bella concordancia entre la vida religiosa y la política, Hegel inició la empresa de construir filosóficamente, dentro de la realidad vigente, "el reino de Dios"[132] y de elevar el cristianismo dogmático a una existencia filosófica, con el fin de concederle al espíritu humano una morada propia dentro del mundo histórico, cosa que él consideraba como la esencia peculiar del helenismo. Ya en los escritos juveniles, Hegel

128 *Theolog. Jugendschr.*, 228. Cf. en la segunda parte de esta obra, cap. v, la interpretación de Bauer de la filosofía de la religión de Hegel a partir del principio de la subjetividad.
129 *Ibid.*, 245 y ss.
130 *Ibid.*, 342.
131 *Enc.*, § 552.
132 *Briefe*, I, 13 y 18.

había considerado que la tarea reservada a "nuestros días" era la reivindicación –"al menos en teoría"– de la propiedad, por parte del hombre, de los tesoros malbaratados en el cielo; pero, en ese entonces, dudaba acerca de la época que tendría la fuerza de hacer valer ese derecho y ponerse en posesión del mismo.[133] Esa duda, en extremo justificada, enmudeció en el instante en que Hegel se resolvió a reunirse con la época, de tal modo que el "deber" perdió sus ambiciones bajo la dureza de la realidad. Mediante tal arreglo con el mundo vigente, aun cuando no "se encuentre en él", Hegel abandonó la crítica revolucionaria de su juventud. La mediación especulativa se convirtió desde ahora en el criterio de su crítica. Y así como jamás habría podido compartir la voluntad revolucionaria de Marx, que propugnaba una radical alteración, también se habría apartado con disgusto de la exigencia kierkegaardiana de "un pensador que existe"; pues ese problema no significaba nada para él. Al pensar existencial lo llamó alguna vez "vida y opiniones", muy pasadas de moda, y diferenció tres clases de conexiones entre ambos términos:

> Algunos hombres sólo tienen *vida* y no opiniones; otros, sólo *opiniones* y no vida; finalmente, hay ciertos hombres que tienen ambas cosas: *vida y opiniones*. Los últimos son los más raros; luego vienen los primeros; los más comunes son, como siempre, los que están en el medio.[134]

En esta proporción de vida y opiniones, Hegel sabía que estaba situado por encima, tanto de los extremos como del término medio; mientras que Marx y Kierkegaard, por su total desavenencia con lo existente, llegaron a las posiciones más extremas.

Pero según Hegel, tal escisión entre el ser-sí-mismo y el ser-otro no podría querer seguir siendo lo que es, pues, en cuanto tal, constituye la desavenencia de algo que originariamente era uno y que volverá a ser uno. El hombre tiene que familiarizarse con lo otro y lo ajeno, para no ser extraño de sí mismo en el ser-otro del mundo materialmente existente. Hegel interpretó la existencia griega como el grandioso modelo de semejante "familiaridad con lo existente", aun cuando el reconocimiento viril de lo que es le prohibiera anhelar una condición ya pasada.[135] Lo que hace que los europeos cultos se sientan familiarizados con los griegos consiste en que ellos hicieron de su mundo una patria que no estaba "más allá" ni "por encima

133 *Theolog. Jugendschr.*, pp. 225 y 71.
134 Rosenkranz, *op. cit.*, p. 557.
135 XIII, 171 y ss., XVI, 139.

de". Ellos elaboraron, transformaron e invirtieron a tal punto los comienzos, sustancialmente ajenos a su cultura religiosa y social, que en esencia se apropiaron de ellos. De tal suerte, también la filosofía es un "estar en casa: es decir, el hombre en su espíritu está en casa, familiarizado consigo mismo".

Para Marx y Kierkegaard el mundo en que Hegel todavía se sentía como "en casa propia" se había vuelto extraño: estaban por encima y más allá; o, como Goethe llamaba al espíritu del siglo por venir, el mundo era "absurdo" y "trascendente": y de modo más completo que nadie, Nietzsche no se sentía en casa propia, sino que vivía el mundo como un "tránsito" y una "decadencia", de tal modo que incluso en la existencia griega ya no reconoció la familiaridad con lo existente y el sentido plástico, sino sólo el *pathos* trágico y el espíritu de la música, inspirado en él por la modernidad de Wagner.

De la filosofía del tiempo histórico a la exigencia de eternidad

IV
Nietzsche considerado como filósofo de nuestro tiempo y de la eternidad

> Nunca llegamos tan lejos como cuando
> ya no sabemos hacia dónde vamos.
> **Goethe, *Máxima*** 901

El camino que conduce de Hegel a Nietzsche se caracteriza por los nombres de la joven Alemania y de los jóvenes hegelianos, quienes le dieron eficacia histórica al sistema de Hegel, destruyéndolo como tal. Por otra parte, la importancia histórica de Nietzsche puede ser valorada por el hecho de que sólo ahora se comienza a reunir sus aforismos, en apariencia desconectados, según un plan de construcción sistemática.[1] En los dos casos, la influencia de ambos no se limitó a la filosofía como tal, sino que penetró el todo de la vida espiritual y política. Hegel fue para su época lo que Nietzsche es hoy para la nuestra: una consigna que, por eso mismo, no se toma ni se sigue al pie de la letra.

1 Véase A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [Nietzsche, el filósofo y el político], Leipzig, 1931; K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen* [La filosofía nietzscheana del eterno retorno de lo mismo], Berlín, 1935; K. Jaspers, *Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* [Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar], Berlín, 1936; K. Hildebrandt, "Über Deutung und Einordnung von Nietzsches System" [Acerca de la interpretación y la ordenación del sistema de Nietzsche], *Kantstudien*, 1936.

La mayor parte de las veces, el puesto histórico de Nietzsche se establece con relación a Schopenhauer y Wagner, sin tener en cuenta la diversidad de la situación histórica que media entre ambos. El juicio estimativo, de carácter moralista, y la concepción ahistórica del mundo de Schopenhauer todavía estaban arraigados en el *Ancien régime*, mientras que el *pathos* literario de Wagner procedía del hegelianismo revolucionario típico de la década de 1840. Según esto, es preciso diferenciar la influencia que uno y otro ejercieron sobre Nietzsche. De las ideas de Schopenhauer se incorporó positivamente a la filosofía nietzscheana la concepción filosófico-natural del eterno retorno de un Mismo esencial, repetido dentro del cambio aparente del mundo histórico. Por el contrario, los planes reformistas de Wagner actuaron en Nietzsche sobre su voluntad de atenerse a lo temporal, es decir, de volverse al futuro. Pero Nietzsche no sólo se aproximó a la crítica revolucionaria de los hegelianos de izquierda a través de la relación de Wagner con Feuerbach, sino que toda su actividad literaria comenzó con un ataque a D. F. Strauss: de ese modo, y consecuentemente, llegaría al *Anticristo*. Cuando criticó el cristianismo, le salió al encuentro B. Bauer, cuyo análisis crítico de la religión dependía de la filosofía hegeliana misma. Y tampoco fue casual que el libro de Stirner apareciera en el año del nacimiento de Nietzsche, pues, históricamente considerado, ese hecho se presenta como necesario: por volver a empezar desde la nada, el ensayo de Nietzsche se relaciona con el intento análogo de Stirner. Nietzsche estuvo informado por G. Brandes acerca de Kierkegaard; sin embargo, era demasiado tarde para que pudieran conocerse. De Marx, Nietzsche parece no haberse ocupado nunca. Sin embargo, su oposición constante a este último pensador se fundaba en el hecho de que Nietzsche, después de Marx y de Kierkegaard, era el único que se proponía, como tema de un análisis igualmente radical, la decadencia del mundo cristiano-burgués. La antítesis entre la doctrina del retorno y la "repetición" del cristianismo expuesta por Kierkegaard es convincente por sí misma: la conexión histórica entre la crítica de la cultura de Nietzsche y la crítica marxista del capitalismo,[2] en cambio, es menos manifiesta, porque el propio carácter burgués de Nietzsche la oculta[3] y porque prestó poca atención a las cuestiones sociales y económicas. Entre los jóvenes hegelianos, en sentido amplio,

2 La obra de H. Fischer, *Nietzsche apostata*, Erfurt, 1931, pp. 13 y ss., contiene indicaciones sobre la relación histórica de Nietzsche con Marx. Véase, también, Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* [El historicismo y sus problemas], 1922, pp. 26 y 497 y ss., y W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens* [Europa y el alma de Oriente], Lucerna, 1938, pp. 195 y s.

3 Véase la observación de Overbeck en *Christentum und Kultur*, Basilea, 1919, p. 287.

debemos contar a Heine, cuya importancia Nietzsche estimaba en tan alto grado que no vacilaba en nombrarlo junto a Hegel y a él mismo.[4] El abismo que separaba para siempre la filosofía anticristiana de Nietzsche de la teología filosófica de Hegel, y el "martillo" de Nietzsche de la "especulación" hegeliana, fue traspasado por los discípulos de Hegel mediante el puente de una serie coherente de rebeliones contra la tradición cristiana y la cultura burguesa. Hegel y Nietzsche están respectivamente en el comienzo y en el fin de dicho puente, y la cuestión consiste en saber si, más allá de Nietzsche, queda todavía algún camino transitable.

1. EL JUICIO DE NIETZSCHE ACERCA DE GOETHE Y DE HEGEL

Conforme con su voluntad de decidirse entre la antigüedad o el cristianismo, Nietzsche consideró a Hegel como un insidioso teólogo y a Goethe como un pagano sincero. Pero, al mismo tiempo, tenía conciencia de la afinidad espiritual y de la manera de ser de ambos:

> El modo de pensar de Hegel no se aleja mucho del goetheano: véase lo que Goethe dice sobre Spinoza. Voluntad de divinizar el Todo y la Vida, para hallar paz y dicha en la contemplación y la indagación de esos temas. Hegel busca la razón por todas partes: ante ella uno debe rendirse y resignarse. En Goethe se encuentra una especie de fatalismo, casi alegre y confiado, que no lleva a la rebelión ni tampoco enerva, pues trata de formar desde sí mismo una totalidad, creyendo que sólo en ella cada cosa se salva y aparece como buena y justificada.[5]

Para Nietzsche, junto con Napoleón, Hegel y Goethe significaron acontecimientos que afectaron a la Europa entera y encarnaron una tentativa por superar el siglo XVIII.[6]

La imagen que Nietzsche se formó de Goethe no estaba exenta, al principio, de reservas críticas; pero éstas pasaron cada vez más a un plano menos visible. En la tercera de las *Consideraciones intempestivas*, de acuerdo con una característica propia del siglo XIX, se propuso la siguiente pregunta: ¿quién, en una época de ruina y explosiones, conservará todavía alguna "imagen

4 X, 253 y 264; XV, 35.
5 XV, 211 y s.
6 XV, 218; cf. XIV, 178; X, 279 y ss.

del hombre"? La humanidad de la época moderna está determinada por tres imágenes: el hombre de Rousseau, el de Goethe y el de Schopenhauer, en cuya "vida heroica" Nietzsche se incluía a sí mismo. De Rousseau partió una fuerza popular que pugnaba por llegar a las revoluciones; Goethe no representó, en cambio, un poder tan amenazador, pues era contemplativo y organizador, y no llevaba al desorden revolucionario:

> Odiaba toda violencia, todo salto, es decir, toda acción y, de ese modo, Fausto, de liberador del mundo, se convirtió, por así decirlo, en un viajero del mundo. Todos los dominios de la vida y de la naturaleza, todas las épocas pretéritas, todas las artes, las mitologías y las ciencias ven pasar de modo fugaz a ese insaciable contemplador; el deseo más profundo se excita y, al mismo tiempo, se aplaca, y aun Elena no pudo retenerlo por mucho tiempo. Entonces tendría que llegar el instante esperado y espiado por su acompañante sarcástico. En un lugar cualquiera de la Tierra acaba su vuelo: las alas se abaten y Mefistófeles está al acecho. Cuando el alemán deja de ser Fausto, su mayor peligro es el de convertirse en filisteo y caer en poder del diablo: sólo fuerzas celestiales podrían salvarlo de semejante riesgo. El hombre de Goethe es [...] el hombre contemplativo en gran estilo, que no se desvanece en la Tierra porque recoge para alimentarse todo cuanto hay de grandioso y memorable, y vive así, aunque su vida lo lleva de un deseo a otro. No es el hombre activo; antes bien, si en algún lugar ingresa en el orden subsistente de las personas activas, se puede tener la seguridad de que no resultará nada de bueno [...] y, ante todo, de que ningún "orden" será derribado. El hombre de Goethe es una fuerza conservadora y conciliadora [...] tal como el de Rousseau puede convertirse fácilmente en catilinario.[7]

De manera semejante se expresa en la *Consideración* sobre Wagner: Goethe fue un gran aprendiz y sabio; pero su red de distribución ramificada en muchas corrientes no pudo reunir las fuerzas con el fin de llevarlas al mar, sino que se perdieron en otros tantos trayectos y dobleces. En el ser de Goethe hay algo de noble prodigalidad, mientras que en el de Wagner (es decir, en el de Nietzsche) el curso y la violenta tempestuosidad quizás espanten e intimiden.[8] Pero cuando, más tarde, el mismo Nietzsche alcanzó en *Zaratustra* cierta especie de plenitud, acalló sus reservas juveniles y reconoció de modo más decisivo el valor de la existencia de Goethe. En efecto, no fue culpa

7 I, 426 y s.; cf. III, 264; XIII, 335.
8 I, 510 y s.

de este último que la cultura alemana, sobre la base de Schiller y de Goethe, se adormeciera.[9] El Nietzsche de la madurez entendió por qué Goethe, que no pretendió ser ni "escritor ni alemán de profesión", nunca pudo alcanzar la popularidad de Schiller, sino que, a pesar de su fama, siguió estando solo y obligado a atrincherarse y enmascararse frente a sus adoradores:[10]

> Goethe pertenece a un género de literatura superior a las "literaturas nacionales"; por eso no está en relación viva con su nación, y la novedad o la caducidad no lo afectan. Sólo vivió, y vive todavía, para pocos; para la mayoría no es más que una fanfarria de vanidad que cada tanto se hace sonar más allá de las fronteras de Alemania. Goethe no sólo es un hombre bueno y grandioso, sino que representa una cultura. Constituye en la historia alemana un *incidente sin consecuencias*: ¿quién estaría en condiciones de mostrar como ejemplo de la política alemana de los últimos setenta años algún trozo de Goethe? (En cambio, ciertos fragmentos de Schiller y quizás algún pequeño pasaje de Lessing todavía mantendrían vigencia.)[11]

En otro lugar dice que en sus poemas Goethe ha descuidado a los alemanes, porque desde cualquier punto de vista estaba muy por encima de ellos: "¿Cómo un pueblo podría jamás crecer en el *bienestar y la benevolencia* a partir de la *espiritualidad* de Goethe?"[12] Sólo lo siguió un muy pequeño grupo de "personas en extremo cultivadas, educadas por la antigüedad, la vida y los viajes, es decir, de personas que sobrepasaban la naturaleza alemana: él mismo no quería otra cosa". Muy lejos del "idealismo", contempló a su manera esa agitación de la cultura alemana: "estaba junto a ella, oponiéndole una suave resistencia, en silencio, y fortaleciéndose cada vez más al seguir sus propios y mejores caminos". En el extranjero, en cambio, se creía que los alemanes habían "descubierto tranquilamente un pedazo de cielo", mientras que ellos mismos comenzaban a cambiar su cultura idealista por empresas industriales, políticas y militares.[13]

Aquello que elevaba a Goethe tan por encima de los espíritus consistía en que él no sólo quería la libertad, sino que la poseía de modo pleno. A partir de esa libertad, ya alcanzada, podía permitirse favorecer hasta a lo

9 x, 250; viii, 129.
10 viii, 13.
11 iii, 128 y 265 y s.
12 iii, 89.
13 iv, 179 y s.; viii, 111 y ss.

que se le resistía y ser en el todo un defensor de la vida, es decir, de su verdad aparente y de su apariencia verdadera:

> En medio de una época que sentía las cosas desde un plano irreal, Goethe fue un convencido realista: afirmó todo cuanto le era afín y no conoció vivencia más grandiosa que la del *ens realissimum*, llamado Napoleón. Goethe concibió un hombre fuerte, muy cultivado, hábil en todas las actividades corporales, refrenado en sí mismo y respetuoso de sí mismo, capaz de atreverse a sentir alegría por toda la amplitud y riqueza de lo natural, pues tenía fuerzas suficientes como para ejercer semejante libertad; pensó en un hombre tolerante, no por debilidad, sino por la fuerza, porque el fuerte puede emplear para la propia ventaja aquello que arruinaría las naturalezas mediocres; concibió el hombre para el cual nada hay prohibido, salvo la debilidad, llámese vicio o virtud. Semejante *espíritu liberado* está en medio de todas las cosas con un fatalismo alegre y confiado, pensando que sólo el individuo es condenable, mientras que en el Todo cada cosa se salva y afirma: entonces *ya no niega*.[14]

Pero esa caracterización constituye, al mismo tiempo, la fórmula de la "posición dionisíaca frente a la existencia" propia de Nietzsche; y, en efecto, el último aforismo de la *Voluntad de poder* parece proceder del mismo espíritu que el fragmento de Goethe sobre la naturaleza.

Sin embargo, la voluntad de poder de Nietzsche difiere de la naturaleza de Goethe, tal como el extremismo se diferencia de la mesura o el poder caótico se distingue del cosmos ordenado o la voluntad de poderío y la aspereza aniquiladora del ataque discrepa de la ironía benevolente.[15] Tal diferencia se manifiesta de modo particularmente claro en su posición respecto del cristianismo. Nietzsche advertía cierta vez que debería sentirse la "cruz" al modo de Goethe;[16] pero él mismo la experimentó de muy otra manera: no le quería enseñar al hombre el sufrimiento, sino la risa, y decía que su risotada era sagrada. Zaratustra escarneció la corona de espinas de Cristo y él mismo se coronaba con rosas.[17] Tales rosas no tienen relación humana ni racional con la cruz; la corona de Zaratustra,

14 VIII, 163 y s. Véase a propósito la descripción de la decencia, XV, 12 y s.
15 Véase la carta a Zelter del 25 de diciembre de 1829; cf. para la ironía de Goethe, E. Franz, *Goethe als religiöser Denker* [Goethe como pensador religioso], Tubinga, 1932, pp. 62 y ss.
16 XV, 272; VIII, 50 y 165.
17 VI, 428 y ss.; cf. XII, 383; VII, 315 y el poema juvenil titulado "Vor dem Kruzifix" [Ante el crucifijo].

como guirnalda de rosas, posee un sentido puramente polémico contra el Crucificado. ¡Hasta ese punto se modificó el símbolo de la Rosacruz proveniente de Lutero! Goethe no era ningún Anticristo y precisamente por eso fue un pagano más auténtico; su "Dios" no necesitaba oponerse a otro, porque, según su naturaleza positiva, se abstenía de cualquier negación. Pero el hecho de que su libertad, que en él había alcanzado plena madurez, quedara sin consecuencias para la cultura alemana, es algo tan fatal como comprensible. "Los alemanes sólo creen tener espíritu cuando son paradójicos, es decir, injustos."[18] Es cierto que creen en las ideas, pero no ven los fenómenos.[19] Y por eso la "concepción del mundo" de los alemanes es una construcción ideológica. En el siglo XIX los discípulos de Hegel –pasando por alto a Goethe– hicieron dominar esa falta de una intuición pura, y se convirtieron en "educadores verdaderos de los alemanes pertenecientes a ese siglo".[20]

Semejante idea, que partía de la filosofía de Hegel, era la de la "evolución" o la del "devenir". "Nosotros, los alemanes, somos hegelianos, aun cuando jamás hubiese existido un Hegel, porque nosotros (en oposición a los latinos) atribuimos intuitivamente un sentido más profundo y un valor más rico al devenir y a la evolución, frente a lo que 'es'."[21] Pero también el alemán es naturalmente hegeliano en cuanto no se satisface con el carácter inmediato de los fenómenos, sino que "da vueltas en torno de lo evidente" y apenas si cree en la justificación del concepto del "ser". Nietzsche advierte que, desde ese punto de vista, también Leibniz y Kant eran "hegelianos". Más que tener fe en las reglas de la lógica, la filosofía alemana se apoya en el *credo quia absurdum*, con lo que la lógica alemana ya aparece en la historia del dogma cristiano:

> Pero todavía hoy, después de un milenio, los alemanes actuales presentimos […] algo de la verdad, de la posibilidad de la verdad, por detrás del famoso principio de la dialéctica-real, por cuyo medio Hegel en su época ayudó al espíritu alemán para que alcanzara la victoria sobre Europa. "La contradicción mueve el mundo y todas las cosas se contradicen a sí mismas": incluso en lo interior de la lógica, somos pesimistas.[22]

18 Carta a Zelter del 27 de julio de 1828.
19 *Gespräche* [Conversaciones], III, 504.
20 Nietzsche, III, 90.
21 V, 300 y ss.
22 IV, 7 y s.

Y en cuanto Nietzsche proyectó su propia paradoja del eterno retorno a partir de la autosuperación del nihilismo, a sabiendas hizo avanzar un paso más a la lógica de la contradicción, y volvió a desarrollar un *credo* desde lo *absurdum*.[23]

Sin embargo, la lógica pesimista de Nietzsche se diferencia de la anterior por su crítica radical de la moral y la teología cristianas, cuyo dominio reconocía en la filosofía hegeliana de la historia.[24] Mediante esa teología insidiosa, Hegel arruinó su gran iniciativa, que consistía en el hecho de estar ya en camino de incluir lo negativo –el error y el mal– en el carácter total del ser. "Conforme con el grandioso intento emprendido por Hegel para convencernos de la divinidad de la existencia, sobre todo con la ayuda de nuestro sexto sentido, es decir, del 'sentido histórico', Hegel llegó a ser *el* gran obstáculo para una liberación del cristianismo y de su moral."[25] Tal historicismo filosófico tuvo el más peligroso influjo sobre la cultura alemana, pues debió ser, necesariamente, "terrible y destructor", toda vez que semejante fe en el sentido de la historia conducía al culto idolátrico de lo efectivo. "Si cada suceso contiene en sí mismo una necesidad racional, todo suceso será el triunfo [...] de la 'Idea': en tal caso, sólo debemos con premura arrodillarnos y adorar la serie entera de los sucesos'."[26] Para la posteridad, Hegel convirtió el conocimiento histórico (*Historie*), entendido como fe en el sentido de la historia (*Geschichte*), en sustituto de la religión.[27] Justamente ese *historicismo*, que nació de la metafísica hegeliana de la historia del espíritu, estuvo tan *grávido de futuro* como la concepción ahistórica de Goethe, que deducía las formas de la evolución y de la vida de la humanidad a partir de la intuición de la naturaleza.

2. LA RELACIÓN DE NIETZSCHE CON EL HEGELIANISMO DE LA DÉCADA DE 1840

La circunstancia de que Nietzsche haya partido de las ciencias histórico-filosóficas lo llevó a ocupar de antemano, con respecto a la historia, un

23 Véase el libro del autor sobre Nietzsche, p. 81; Jaspers, *Nietzsche*, pp. 317 y 325 [trad. esp.: *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1963].

24 XV, 439 y s. y 442.

25 V, 301.

26 I, 353 y ss.

27 Para el influjo de Hegel sobre Taine, véase VII, 225, y Rosca, *L'influence de Hegel sur Taine*, París 1928.

puesto muy diferente al de Schopenhauer, para cuya concepción filosófica del mundo era esencial el estudio de las ciencias naturales. La apreciación positiva que Nietzsche, no obstante toda crítica, le concedió al sentido histórico de Hegel estuvo condicionada, y no en último término, por esa oposición a la cultura ahistórica de Schopenhauer. Éste, en su "furor no inteligente contra Hegel", consiguió separar a toda la última generación de alemanes de la conexión con la cultura alemana y "semejante cultura […] consistía en el alto grado y la finura adivinatoria alcanzada por el *sentido histórico*". Pero justamente desde ese punto de vista, Schopenhauer fue pobre hasta la genialidad, insensible y antialemán.[28]

En la época en que comenzó la influencia de Schopenhauer, dentro de la filosofía alemana el sentido histórico estuvo representado del modo más prestigioso por K. Fischer. Refiriéndose a su *Historia de la filosofía moderna*, Schopenhauer advertía:

> Corrompido sin salvación por el hegelianismo, *construyó* la historia de la filosofía a partir de modelos dados *a priori*. En cuanto pesimista, yo soy el opuesto necesario de Leibniz, en tanto optimista, y eso se deduce de la circunstancia de que Leibniz vivió en una época *plena de esperanzas*, mientras que yo vivo en un tiempo *desesperado* y desgraciado. *Ergo* ¡si yo hubiera vivido en 1700 hubiera sido un Leibniz refinado y optimista, y éste sería yo si viviese ahora![29]

Los hegelistas con el sentido histórico dialécticamente formado han cometido semejantes desarreglos. Y añade la observación de que su pesimismo nació entre 1814 y 1818 –año de la publicación del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*– y que ya entonces dicha aptitud pesimista había "aparecido de modo completo". Pero los años de 1814-1818 fueron la época más esperanzada de Alemania; y, por consiguiente, la explicación de Fischer era absurda. Mas esa condena del sentido histórico no contradice el hecho de que la influencia histórica de Schopenhauer sólo haya comenzado, en efecto, cuando la intelectualidad alemana, después del fracaso de la revolución, había madurado lo suficiente como para entenderlo. La correspondencia de Feuerbach, las memorias de A. Herzen y la autobiografía de R. Wagner dan una clara idea del grado de resignación que se había alcanzado en esa época y que provocó el éxito de Schopen-

28 VII, 145.

29 *Schopenhauers Briefe* [Correspondencia de Schopenhauer], ed. de Griesebach, Leipzig, p. 300.

hauer. Ya alrededor de 1843, Schopenhauer supo utilizar la conexión de su tardío éxito con el espíritu de la época. Le escribió a su editor diciéndole que se decidía a volver a publicar su obra, aumentada en un segundo volumen, con el fin de atraerse, como merecía, la atención del público. "Sobre todo ahora" se la podía esperar,

> pues la charlatanería, durante tanto tiempo prolongada, de los famosos héroes de cátedra, cada vez está más desenmascarada y reconocida en su nulidad. Pero, al mismo tiempo, mientras que la fe religiosa disminuía, la necesidad filosófica se sentía de modo más fuerte que nunca: por eso el interés por la filosofía se volvió vivaz y general; pero, por otra parte, no existía nada que satisficiera semejante necesidad.[30]

Había llegado, pues, el instante más favorable para renovar su obra que, por una suerte feliz, coincidía con el acabamiento de la misma. Con satisfacción comprobaba que incluso hegelianos como Rosenkranz y los colaboradores de los *Halleschen Jahrbücher* no podían dejar de reconocerlos.[31] La idea de vincular su filosofía con la música de Wagner estaba muy lejos de sus propósitos, tanto que saludó con beneplácito la polémica contra Wagner: "el doctor Lindner me ha enviado dos cuadernos muy interesantes del *Eco musical* [...]. El crítico de arte Kossak se sirve de modo muy conveniente y con mucha razón de mis teorías para polemizar contra R. Wagner. *¡Bravo!*".[32] Y cuando no obstante su respuesta negativa a dos "curiosos escritos de homenaje" del círculo wagneriano de Zurich, recibió, dedicados por el "maestro mismo" y editado en "un soberbio y grueso papel, el *Anillo de los Nibelungos*", observó muy lacónicamente: "él quiere llegar a componer alguna vez una serie de cuatro óperas, que, serán la verdadera obra de arte del futuro; semejante empresa parece ser muy fantástica. Sólo leí el prólogo: más adelante se verá qué pasa".[33]

Diecisiete años más tarde, Nietzsche se declaró partidario de Wagner y, a la vez, schopenhaueriano. Le dedicó a Wagner, como a un "noble pre-

30 *Schopenhauers Briefe*, *op. cit.*, p. 77.

31 *Ibid.*, p. 78, nota, y p. 82. El argumento aparece en año 4, Parte II, pp. 29 y ss. Schopenhauer menciona en este lugar un artículo aparecido en mayo de 1841 en *Pilot*, titulado "El día del juicio final de la filosofía hegeliana", cuyo autor habla de él "elogiándolo como merece". Presumiblemente se trataría de un artículo sobre *Die Posaune...* [La trompeta del juicio universal] de Bauer. Como una exposición ulterior "y muy justa" de su teoría, por parte de un hegeliano, Schopenhauer menciona el escrito de De Sanctis, *Schopenhauer y Leopardi*, 1858-1859.

32 *Schopenhauers Briefe*, *op. cit.*, p. 266; cf. 128.

33 *Ibid.*, p. 285.

cursor", *El nacimiento de la tragedia* que, de hecho, procedía del espíritu de la música de R. Wagner. Esa obra reúne reminiscencias griegas con las tendencias modernas más revolucionarias de la obra de Wagner sobre *El arte y la revolución* (1849). En el fondo, aun cuando se declaró "contra Wagner" Nietzsche siguió estando sujeto al adversario, cuya maestría consistía, y no en pequeña parte, en saber "dirigir" y actuar. Ya la primera experiencia wagneriana con la música no había sido propiamente musical: la impresión que de niño recibió al ver dirigir a Weber su obra *El cazador furtivo* fue la siguiente: "¡No quiero ser emperador ni rey, sino imponerme y dirigir!".[34] La ambición de su carrera teatral fue y siguió siendo la de dominar una orquesta, la de fascinar a la multitud y poder ejercer influencia sobre ella. Nietzsche lo consideraba un artista capaz de mandar en una época en que regían las masas democráticas; después se apartó del "comediante" y vio al "brujo" con la mirada penetrante propia de una veneración desengañada.

En la introducción al escrito sobre *El arte y la revolución*, Wagner citaba un pasaje de la caracterización que Carlyle trazó de la Revolución Francesa, entendida como el tercer acto de la historia universal:

> Si la segunda parte comenzó hace mil ochocientos años, creo que ésta será la tercera parte. Es un […] acontecimiento celestial e infernal; el más extraño que se haya producido en mil años. En efecto, señala la irrupción de toda la humanidad en la anarquía en […] la praxis de una falta de gobierno, es decir, en la […] sublevación incoercible contra los gobernantes mentirosos y los maestros del fraude: interpreto todo eso en sentido benévolo para los hombres, como una […] búsqueda de verdaderos señores y maestros. Tal acontecimiento de furiosa autodestrucción […] debería ser observado e investigado por todos los hombres como lo más extraño que jamás haya acontecido. Ante nosotros todavía se extenderán siglos, muchos siglos tristes, excitados por bajas pasiones […] antes de que haya ardido completamente lo antiguo y aparecido lo nuevo con una figura cognoscible.[35]

La incitación wagneriana a la revolución del arte estaba por completo de acuerdo con esa proclama del viejo Carlyle y, al mismo tiempo, con la con-

34 Véase K. Hildebrandt, *Wagner und Nietzsche in Kampf gegen das 19. Jahrhundert* [Wagner y Nietzsche en el combate contra el siglo XIX], Breslau, 1924, p. 9.

35 Cf. la aprobación de F. Engels al "*Past and present* by Carlyle" (1943), *Marx-Engels, Ges. Ausg.*, II, pp. 405 y ss.

ciencia de la crisis de los jóvenes hegelianos, la que, por otra parte, preanunciaba la conciencia epocal que Nietzsche tuvo de la crisis en la historia del nihilismo. Sólo después señaló Wagner lo mucho que había dependido de los escritos de Feuerbach, que determinaron el concepto de su filosofía del arte. En esa época creía encontrar prefigurado el "hombre artístico", pensado por él mismo, en la concepción de Feuerbach del ser humano. "De aquí surgió cierta apasionada confusión, manifestada en la precipitación y la falta de claridad en el uso de esquemas filosóficos." Sólo más tarde se le aclaró ese "equívoco". Así como Nietzsche pudo decir después que sus "presentimientos dionisíacos" se arruinaron por el uso de fórmulas tomadas de Schopenhauer y por "cosas más modernas", es decir, por su adhesión a las esperanzas de Wagner –de las que sin embargo nada se podía esperar–, exactamente del mismo modo, pues, Wagner pudo lamentar la confusión que las fórmulas de Feuerbach habían introducido en su primer escrito. Pero en ambos casos, la corrección posterior confirmaba una dependencia originaria: en R. Wagner, del *pathos* revolucionario de la década de 1840; y en Nietzsche, de R. Wagner. En el prólogo a *El nacimiento de la tragedia* del año 1886, Nietzsche mismo llamaba la atención sobre el hecho de que esa obra, a pesar de su aparente helenismo, constituía, sin embargo, un fragmento antigriego, embriagador y nebuloso como la música de Wagner: era la confesión de un "romántico de 1830 presentada con la máscara del pesimismo propio de 1850". Esta autocrítica contiene más verdad que la conclusión del prólogo, finalizado con un Zaratustra que danza y ríe. Pero mientras que Nietzsche no sometió su voluntad de una revolución espiritual a la prueba de ninguna realidad política, Wagner participó, con riesgo de su persona, en ese excitante espectáculo, en primer lugar en Leipzig, en 1830, cuando, según su propia declaración, tomó parte como un loco en las destrucciones. Del mismo modo, en 1849, junto con Röckel y Bakunin, se arrojó en medio de la tormenta de los acontecimientos de Dresden, a los que saludó literariamente con frases propias de Feuerbach y Marx:

> Quiero destruir el dominio de un individuo sobre otro; de lo muerto sobre lo vivo; de la materia sobre el espíritu; quiero quebrar la violencia de los poderosos, de las leyes y de la propiedad. Que la *propia* voluntad domine al hombre; que el *propio* placer sea su única ley; que la *propia* fuerza sea su propiedad única; *pues solamente el hombre libre es sagrado y no algo que esté por encima de él* [...]. Y ved: sobre las colinas las tropas están arrodilladas y mudas. De la mirada ennoblecida de esos hombres irradia el entusiasmo; un claro resplandor brilla en sus ojos y con voz que conmueve al cielo cada uno de ellos exclama: *¡yo soy un hom-*

bre! Millones de personas que constituyen la revolución viviente, es decir, la del *hombre divinizado*, se precipitan a los valles y a las llanuras y anuncian al mundo entero el nuevo Evangelio de la felicidad.[36]

Tanto desde el punto de vista político como espiritual Wagner era, en esa época, un "espíritu libre", al modo de Heine. Tal como Feuerbach había establecido los principios de la "filosofía del futuro", Wagner quería proyectar la "obra de arte del futuro",[37] y también Nietzsche trató del "futuro de nuestras instituciones de cultura", en conferencias que tenían ante los ojos la resonancia del "desesperado movimiento estudiantil" de la joven Alemania.[38]

Un mayor sentido por la realidad se halla decididamente en Wagner. Entendió la problemática del arte como el conjunto de los problemas de la vida pública y explicó la decadencia de la tragedia griega mediante el concepto de la disolución de la *polis* griega, tal como, por otra parte, consideró que la esencia del impulso moderno hacia el arte estaba dada por las empresas industriales de nuestras grandes ciudades. Las formulaciones con que expuso la relación originaria y decadente del arte con la vida pública están literalmente tomadas de la escuela hegeliana, hasta el punto de que es posible destacar conceptos pormenorizados procedentes de Hegel y Marx. El arte surgió originariamente de la "universalidad autoconsciente" de la vida: "el Dios del 5%" es hoy el soberano y organizador de toda empresa artística. Los "héroes de la Bolsa" dominan el mercado del arte moderno, mientras que la tragedia griega era la "libre expresión de una libre universalidad". Las tragedias de Esquilo y Sófocles fueron "obra de Atenas"; el teatro moderno, en cambio, es "una flor que brota en el pantano de la burguesía moderna". El verdadero arte del presente tiene que ser necesariamente revolucionario, porque sólo puede existir oponiéndose a lo vigente en general. "A partir de su condición de barbarie civilizada, el arte verdadero sólo puede elevarse a la dignidad que le es propia sobre las espaldas de nuestro gran movimiento social: tiene con éste una nieta común, y ambos la podrán alcanzar cuando la reconozcan juntos." Con referencia al lema de Carlyle,

36 Citado por K. Hildebrandt, *op. cit.*, p. 44; véase R. Huch, *M. Bakunin*, Leipzig, 1923, pp. 103 y s., 113 y ss., 116 y s., 119 y s.

37 Wagner, que vivió entonces como emigrante político en Zurich, trató de hacer venir a Feuerbach y le dedicó *Das Kuntswerk der Zukunft*, 1850 [trad. esp.: *La obra de arte del futuro*, Valencia, Universidad de Valencia, 2000]. Cf. la crítica de Nietzsche a Wagner en "Musik ohne Zukunft" [Una música sin futuro], VIII, 191 y s.

38 IX, 412; cf. para este punto la observación de Ruge, según la cual se había dicho "muy secamente" que toda su actividad de escritor derivaba del hecho de no haber tenido suerte en la universidad (*Br.* I, 289).

Wagner exigió finalmente que la revolución del arte debía ser tan radical como el vuelco sufrido por el paganismo a través del cristianismo:

> Jesús nos mostró que todos nosotros, en cuanto hombres, somos iguales y hermanos; pero Apolo le había dado a esta gran hermandad el sello de la fuerza y la belleza: había levantado al hombre desde la duda acerca de su propio valor hasta la conciencia de su poder supremo y divino. Elevemos, pues, al altar del futuro –tanto en la vida como en el arte viviente– a los dos maestros más sublimes de la humanidad: Jesús, que padeció por ella, y Apolo que la encumbró al grado de su gozosa dignidad.

En oposición a Wagner, que tradujo en seguida al dios griego en un lenguaje seudogermánico, ya en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche puso a Dionysos en el lugar de Cristo y, finalmente, ridiculizó a los héroes cristiano-germánicos de Wagner como casos típicos de falsedad alemana. Originariamente había planeado ponerse al servicio de Wagner, como una especie de jefe de propaganda de Bayreuth. Su ulterior ataque al músico sólo puede comprenderse a partir de la profunda emoción que Wagner le produjo.

Siguiendo los estímulos de Bayreuth, en la primera de sus *Consideraciones intempestivas* Nietzsche escribió sobre D. F. Strauss. Es una crítica al "filisteo de la cultura", que ya había sido tratada en *La obra de arte del futuro* de Wagner. El ataque se dirige contra la "nueva fe" de Strauss; pero al mismo tiempo constituye un paso más en el camino de aquella liberación que Strauss mismo –en sus escritos anteriores dirigidos contra la fe antigua– había producido en la conciencia general de la época. Nietzsche no dejaba de respetar la "naturaleza de erudito y de crítico, en el fondo poderosa y profunda", del joven Strauss.[39] Todavía en *Ecce Homo*, Nietzsche se precia de haber expresado su propia liberación a través de la crítica al "primero de los espíritus alemanes libres". El autor de una reseña también había entendido su escrito de ese modo, al considerar que la finalidad del mismo consistía en producir "una especie de crisis y suprema decisión en el problema del ateísmo". Por lo cual Nietzsche, más que sus adversarios, podía sentirse ajeno a los *libres penseurs*, deseosos de mejorar el mundo, pues ellos no sentían en absoluto el punto decisivo de la liberación. La diferencia entre el ateísmo religioso de Strauss y el anticristianismo de Nietzsche es, en el fondo, la misma que existía en la distinción, señalada por Nietzsche, dentro del concepto de "sensualidad" de Wagner: este último la había formulado siguiendo el camino de Feuerbach; pero después "cambió de método", con el fin de

39 I, 250.

predicar una extática "castidad".[40] También el "ateísmo" de Nietzsche cambió de método, y finalmente proclamó una nueva fe. Sin embargo, ambos cambios se diferencian, porque Nietzsche nunca estuvo desprovisto de carácter, cosa que le reprochaba a Wagner por el puesto que éste ocupaba en relación con el "imperio" y con el cristianismo.[41] Wagner no pudo ser unívoco en su expresión, porque su música quería "significar" algo que ella, como tal, no era. "¿Qué significa Elsa? No hay duda alguna: ¡Elsa es el '*espíritu* indeterminado *del pueblo*'!" A lo largo de su vida, Wagner fue el comentarista de una "idea"; pero careció de claridad lógica. El hecho de que entre los alemanes esa claridad constituya una objeción contra la "profundidad" depende, según la concepción nietzscheana, de la influencia ejercida por Hegel: "Recordemos que durante la época en que Hegel y Schelling corrompían los espíritus, Wagner era joven; recordemos que él adivinó y tomó con las manos lo único que el alemán acepta con seriedad: 'la idea', quiero decir, algo oscuro, incierto, lleno de presentimientos". Wagner comprendió ese gusto y descubrió un estilo que significaba lo "infinito": concibió la música como "Idea"; y fue, por tanto, heredero de Hegel:

> La misma especie de hombres que deliraban por Hegel deliran hoy por Wagner: ¡en su escuela se escribe al modo de Hegel! Ante todo, así lo entendieron los jovenzuelos alemanes: para eso ya bastaban dos palabras: "infinito" y "significación". Se sentían incomparablemente satisfechos con ese modo de pensar. Lo propio del genio de Wagner se halla en lo nebuloso. Se propaga, vagabundea y anda errabundo por el aire; tiene la peculiaridad de estar en todas partes y en ninguna. Ocurre exactamente el mismo hecho por el cual [...] Hegel, por su parte, había seducido y embrutecido a la gente.[42]

Por medio de su relación con B. Bauer, Nietzsche estuvo en contacto directo con la escuela hegeliana. En la mirada retrospectiva, contenida en *Ecce Homo*, dice que, a partir de su ataque a Strauss, había encontrado en Bauer un lector muy atento. En cartas dirigidas a Taine, Brandes y Gast hace su elogio, considerándolo su único lector, y estima que al lado de Wagner, Burckhardt y G. Keller, Bauer constituye "todo su público".[43] Hasta ahora

40 VIII, 197 y ss.; cf. VII, 403.
41 XIV, 168.
42 VIII, 33 y s.
43 *Ges. Br.* [Correspondencia completa], III, 201, 274; del mismo a P. Gast, *Br.* IV, 81 y s. Véase sobre la primera de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche la obra de Bauer, *Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum* [Filón, Strauss y

no se pudo determinar si, además del escrito de Bauer titulado *Para una orientación en la era de Bismarck* (1880),[44] Nietzsche tuvo conocimiento de las obras teológicas de la década de 1840. Pero eso no es del todo inverosímil, puesto que Overbeck siguió los trabajos de Bauer dedicados a la crítica religiosa y en parte los reseñó.[45] Sea como fuere, las concordancias entre el *Anticristo* de Nietzsche y *El cristianismo descubierto* de Bauer son tan llamativas que revelan, al menos, una marcha subterránea del siglo xix, y no son menos sugestivas que las concordancias entre la crítica al cristianismo de Bauer y los escritos teológicos juveniles de Hegel.[46]

En su obra, Nietzsche nunca menciona a Stirner; sin embargo, el hecho de que lo haya conocido, no sólo a través de la *Historia del materialismo* de Lange, está testimoniado por Overbeck.[47] Con frecuencia se comparó a Stirner con Nietzsche y hasta se llegó a afirmar que el primero fue el "arsenal de las ideas" del que Nietzsche tomaba sus armas;[48] otros, en cambio, juzgaron a Stirner como un retórico, cuya mediocridad pequeñoburguesa no se podía comparar con la jerarquía aristocrática de Nietzsche. Semejantes valoraciones no afectan, empero, a la cuestión histórica. Ambos podían estar separados por un mundo y, sin embargo, relacionarse por la interior coherencia de la crítica radical que dirigieron contra la humanidad cristiana. De ese modo, es sugestiva la sospecha de que Nietzsche haya sido tan "económico" –como Overbeck decía– en su conocimiento de Stirner: pues éste lo atraía y al mismo tiempo lo repelía, y no quería ser confundido con él.

En primer término, tienen de común la conciencia epocal referida al cristianismo y en ella fundaban la idea de una "superación del hombre". No es casual que el concepto de "superhombre", entendido en sentido filosóficamente determinado, haya surgido por primera vez en el círculo

---

Renan y el cristianismo primitivo], Berlín, 1874, en particular pp. 16 y ss. Sobre la relación de C. Keller con Feuerbach y el rechazo del ataque nietzscheano a Strauss, fundado en dicha relación, cf. A. Kohut, *Feuerbach*, Leipzig, 1909, pp. 230 y ss.

44 *Ges. Br.* iv, 54; cf. 94 y la carta de P. Gast a Nietzsche, Munich, 1923-1924, i, 220, 225; ii, 162.

45 Cf. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, Jena, 1908, i, 441.

46 Véase en la segunda parte de este trabajo, cap. v, 5; cf. también D. Tchijewsky, "Hegel et Nietzsche", *Revue d'histoire de la philosophie*, París, 1929, pp. 338 y ss.; E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentum" [Las ideas de Nietzsche acerca de la historia del cristianismo], *Zeitschr. für Kirchen Gesch.* [Revista de historia eclesiástica], t. lvi, Nº 2-3, 1937.

47 C. A. Bernoulli, *op. cit.*, i, 135 y s., 148 y ss., 238 y s., 427 y ss.; cf. Ch. Andler, *Nietzsche*, iv, 66 y ss.

48 Por ejemplo, E. Bamikol en su nueva edición del *Entdeckten Christentum* [El cristianismo descubierto] de Bauer, *op. cit.*, p. 79.

de Stirner.[49] El superhombre, que originariamente era el Hombre-Dios o Cristo,[50] modificó su significación a partir de la orientación antropológica de Feuerbach: en relación con la naturaleza universal de lo humano, el superhombre se transformó, por un lado, en *in*humano, y por otra parte, en *más* que meramente humano. M. Hess[51] empleó las palabras sobrehumano e inhumano en ese sentido, refiriendo la primera a Bauer y la segunda a Stirner. La tesis de Bauer, según la cual en la religión cristiana el hombre venera la "inhumanidad" de su propia esencia[52] corresponde a la de Stirner, quien sostenía que si Cristo fuese el superhombre, el hombre no sería ningún yo. Por eso la superación del cristianismo se identifica con la superación del hombre. A esa conexión entre el *Hombre-Dios* o Cristo, es decir, a la relación entre el *hombre* cristianamente entendido y el yo dueño de sí mismo –que en relación al primero es un "no hombre"– corresponde, en Nietzsche, la conexión no menos coherente que se halla entre la *muerte* de Dios y la *superación del hombre* por el superhombre, que vence a Dios y a la nada. Desde el momento en que Nietzsche concibió la plena significación que tiene para la humanidad del hombre el "gran acontecimiento" de que Dios haya muerto reconoció, al mismo tiempo, que la *muerte de Dios* constituía *la libertad para la muerte*, propia del hombre que se quiere a sí mismo.[53]

La observación ocasional de Nietzsche, en la que afirmaba que los verdaderos educadores de los alemanes del siglo XIX habían sido discípulos de Hegel, alcanzó una significación que sobrepasaba en mucho lo que el mismo Nietzsche pudo suponer.[54] El camino que conduce de Hegel a Nietzsche, a través de los jóvenes hegelianos, puede entenderse del modo más claro posible en relación con la idea de la muerte de Dios. Hegel fundamentaba la consumación de la filosofía cristiana por él cumplida en el origen de la fe cristiana en la crucifixión de Cristo, entendida como la muerte de la "verdad" del "ateísmo";[55] Nietzsche basaba su intento de superar la "mentira de milenios", depositada en el cristianismo decadente,

49 Véase Tchijewsky, *Hegel et Nietzsche*, *op. cit.*, pp. 331 y ss.

50 *Zeitschr. für die Deutsche Wortforschung* [Revista de investigación semántica alemana], 1900, I, 1, pp. 3 y ss. y 369 y ss.

51 M. Hess, *Sozialistische Aufsätze* [Artículos socialistas], *op. cit.*, pp. 149 y 188 y ss.

52 *Das entdeckten Christentum*, § 12.

53 Véase el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 36 y ss.

54 También se desprende una relación de parentesco del hecho de que la mujer de Ruge tenía como nombre de soltera el de Agnes Nietzsche, que al igual que Nietzsche procedía en tercera generación de Gotthelf Engelbert Nietzsche (1714-1804). Cf. Ruge, *Br.*, I, 19, 23, 43.

55 Hegel I, 153; *Phänomenologie*, 2ª ed., ed. Lasson, *op. cit.*, 483; XI, 352 y ss.

mediante una repetición del origen de la filosofía griega. Para Hegel, la encarnación de Dios significaba la reconciliación, cumplida de una vez para siempre, de la naturaleza humana y divina; para Nietzsche y para Bauer, en cambio, la humanización de Dios quería decir que se había quebrado la verdadera naturaleza del hombre. Hegel encumbró la doctrina cristiana, según la cual Dios es "espíritu", hasta llevarla a una existencia filosófica; Nietzsche, en cambio, sostenía que quien afirmase que Dios era espíritu daba el primer paso hacia la incredulidad,[56] que sólo podía ser reparada mediante el renacimiento de un Dios viviente.

3. LA TENTATIVA DE NIETZSCHE POR SUPERAR EL NIHILISMO

> Aprendí a tener una nueva calma:
> que vuestro estrépito en torno de mí extienda
> un manto sobre mis pensamientos.

Cuando se afirma que Nietzsche es el filósofo "de nuestro tiempo" habría que preguntar, en primer lugar, qué era el tiempo para él mismo. Desde el punto de vista de su relación con éste, deben distinguirse tres aspectos: 1) en tanto tuvo un destino europeo, Nietzsche fue el primer filósofo de nuestra *época*. 2) En tanto *filósofo* de nuestra época, fue al mismo tiempo *contemporáneo* y *extemporáneo*. 3) Como último admirador de la "sabiduría" fue también un amante de la *eternidad*.

1) En el último capítulo de su última obra, Nietzsche explicó el mundo, porque se consideraba a sí mismo como un "destino" y un "hombre fatal":

> Conozco mi suerte. Algún día se ligará mi nombre con el recuerdo [...] de una crisis incomparable a cualquiera de las que han existido en la Tierra; al recuerdo del más profundo conflicto de conciencia, a la memoria de una decisión proclamada contra todo en cuanto se había creído, buscado y consagrado hasta entonces. No soy un hombre; soy dinamita [...]. Contradigo como jamás se había contradicho, y no obstante eso, soy la antítesis de un espíritu negador [...]. Con todo, soy necesariamente un hombre fatal. En efecto, cuando la verdad entre en lucha contra la mentira de milenios, sufriremos conmociones semejantes a ésta,

56 VI, 456.

> y la Tierra se agitará en medio de la convulsión de terremotos […] jamás soñados. El concepto de política se habrá agotado por completo en medio de una guerra de espíritus, y todas las formas del poder, propias de la antigua sociedad, saltarán por el aire: todas ellas descansaban en la mentira. Habrá guerras cuya intensidad todavía se desconoce en la Tierra. Sólo conmigo comienza en ella la *gran política*.

Este *Ecce Homo*, que lleva impreso el destino europeo, puede parecer un producto de la megalomanía característica de los enfermos mentales, pero también de un saber profético, dictado, al mismo tiempo, por un sentido delirante y profundo. Dentro de tal profundidad delirante, Nietzsche, el profesor pensionado de filología, se convirtió en el dios Dionysos crucificado, llevado al sacrificio para poder determinar espiritualmente el destino de Europa. Pero también tuvo el sentimiento de ser, en última instancia, un "juglar de la eternidad". Sabiendo que era el primer filósofo de la época y "alguien decisivo y fatal", situado "entre dos milenios", Nietzsche pudo decir que su obra exigía tiempo. En 1884 escribió desde Venecia:

> Mi obra necesita *tiempo* y en modo alguno quiero ser confundido con aquello que el presente debe resolver como su tarea *propia*. Dentro de cincuenta años, quizás algunos […] tendrán ojos capaces de ver *lo que yo he realizado*. Pero ahora no sólo es difícil, sino por completo imposible […] hablar de mí públicamente: quienes lo hiciesen *quedarían* ilimitadamente *por detrás* de la verdad.

Para el propósito filosófico de Nietzsche, el verdadero tiempo no es, por tanto, el propio, dominado por Wagner y Bismarck. Como descubridor experimentado de la "modernidad" y anunciador de una antiquísima doctrina, Nietzsche advirtió algo que veía desde gran distancia.

Al mirar hacia el pasado, Nietzsche vio anticipadamente el acontecimiento del "nihilismo europeo". De acuerdo con semejante visión, proclamó que después de la desaparición de la fe cristiana en Dios, y con ella de la moral, *nada era ya verdadero y todo estaba permitido*. En el prólogo a *La voluntad de poder* afirma:

> Narro la historia de los dos siglos próximos. Describo aquello que se aproxima y que llegará necesariamente: el *advenimiento del nihilismo*. Semejante historia ya puede ser narrada, pues en ella actúa la necesidad misma. Ese futuro habla con cien signos; ese destino se anuncia por todas partes. Los oídos se han aguzado como para poder oír esta

> música del futuro. Nuestra íntegra cultura europea se mueve, desde hace mucho tiempo, en medio de torturantes tensiones que crecen de decenio en decenio, protestando contra una catástrofe. Se inquieta, se violenta y actúa con precipitación: se asemeja a una corriente que quisiera alcanzar su *fin* sin reflexionar, porque teme hacerlo. Quien aquí habla, en cambio, sólo ha *reflexionado*: como filósofo y solitario por instinto, encontró [...] su propia ventaja en el hecho de distanciarse, de exteriorizarse; es decir, en la paciencia y el diferir. Como espíritu audaz, dotado de condiciones de investigador, ya ha deambulado a veces por el laberinto del futuro [...] por eso, al narrar la historia de lo que vendrá, mira hacia el pasado, tal como corresponde hacerlo al primer nihilista acabado de Europa.

El ya lo había vivido dentro de sí mismo hasta el fin: por eso lo dejó detrás, debajo y fuera de sí mismo. Con maestría psicológica, Nietzsche permitió ver el nihilismo europeo en su origen histórico, tal como aparecía en la ciencia y en el arte, en la filosofía y en la política. El resultado de sus reflexiones, continuadas a lo largo de quince años, estuvo en la *Voluntad de poder*, que también incluye la doctrina del eterno retorno.

El nihilismo como tal puede significar dos cosas: es posible que sea el síntoma de una decadencia definitiva y de un disgusto frente a la existencia; pero puede asimismo ser el primer síntoma de un fortalecimiento y de una nueva voluntad de existir. Es decir, puede haber un nihilismo de la debilidad y otro de la fuerza. Semejante *ambigüedad del nihilismo*, entendido como origen de la modernidad, es propia del mismo Nietzsche:

> La dicha de mi existencia, y quizá su unicidad, reside en su destino: para expresarlo enigmáticamente, diría que yo he muerto como mi padre y vivo y envejezco como mi madre. Este doble origen que deriva, por así decirlo, del vástago más alto y más bajo de la escala de la vida –al mismo tiempo *décadent* y comienzo– en caso de ser algo, explicaría aquello que quizá me distinga: la neutralidad y la libertad de partido en relación con el problema total de la vida. Tengo un olfato más sutil que el de cualquier otro hombre para advertir los signos del comienzo y de la decadencia, y en este punto soy un maestro *par excellence*, pues conozco ambas cosas; yo soy ambas cosas.

Por eso en Zaratustra dejó abierta la cuestión de su propio ser: trátase de un hombre que promete o que realiza, que es conquistador o heredero, otoño o arado, enfermo o convaleciente, poeta o ser veraz, liberador o

domador, pues Nietzsche sabía que no era ni una cosa ni la otra, sino todas al mismo tiempo. Tal ambigüedad de la existencia filosófica de Nietzsche es característica también de su relación con el *tiempo*: es de "hoy y de antes"; de "mañana, pasado mañana y de alguna vez". Mediante ese saber del antes y del porvenir, pudo interpretar filosóficamente el presente. Su filosofía tenía la posibilidad de ser, al mismo tiempo, algo así como un "fragmento de la historia de la posteridad (cristiana)" y un rudimento del mundo griego primitivo. Por eso Nietzsche no sólo es el filósofo del tiempo más reciente, sino también el del más antiguo y, por tanto, el de la "vejez" del tiempo.

2) Puesto que en su relación con la época, y con la filosofía contemporánea, Nietzsche fue y siguió siendo un "extemporáneo", también era y es "extemporáneo", por ser el criterio filosófico que permite juzgar la época. Al menos, así entendió él mismo la contemporaneidad de su extemporaneidad. El prólogo a la segunda de las *Consideraciones intempestivas* concluye con la afirmación de que él había alcanzado "experiencias" tan "inactuales" en tanto "discípulo de viejos tiempos" –sobre todo de los griegos, en quienes se originó la filosofía occidental– y en tanto "hijo de su propio tiempo". Como filólogo clásico no sabía qué sentido podría tener el conocimiento de la antigüedad griega, con excepción de éste: posibilitaba actuar en contra y sobre la época e influir en favor del porvenir.

En la última de sus *Consideraciones intempestivas*, de 1888, es decir, en *El caso Wagner*, Nietzsche aclaró cuál era su relación con la época de un modo más preciso, caracterizándose como la "autosuperación" de la misma:

> ¿Qué se le exige a un filósofo, en primera y en última instancia? Superar en sí mismo su propio tiempo y volverse intemporal. ¿Con qué ha de sostener su más dura batalla? Con aquello por lo cual, justamente, es hijo de su tiempo. ¡Y bien! Tanto como Wagner, también yo soy hijo de este tiempo; quiero decir, un *décadent*: sólo que yo lo sé y no me defiendo de ello. En cambio, el filósofo que hay en mí sí se defiende.

Superó en sí mismo su mera contemporaneidad con la época, por cuya razón Nietzsche llegó a ser el *filósofo* de ella: alguien que resistió la "prueba", sin dejarse apartar de su tarea "principal, ni por influjo del gran movimiento político de Alemania, ni tampoco por el movimiento artístico de Wagner o por el filosófico de Schopenhauer".[57] Abarcó con su mirada la totalidad del tiempo histórico, es decir, el ascenso y la decadencia de la cul-

57 XIV, 348.

tura del hombre europeo, desde Esquilo a Wagner y desde Empédocles hasta él mismo: por eso pudo ver la interioridad de su propio tiempo.

Diferente de esta inactual actualidad respecto del tiempo –que Nietzsche tuvo en tanto filósofo de su época– es la *actualidad eventual*, sometida a cambiantes aspectos, que adquirió en sus imitadores literarios. Si observamos las diferentes modalidades de la actualidad que Nietzsche ha ido experimentando en el curso de cuarenta años desde las perspectivas de P. Gast, G. d'Annunzio y A. Gide, de R. Pannwitz y O. Spengler, de Th. Mann y R. Musil, de G. Benn y R. Thiel,[58] se nos ofrecerá una imagen muy característica de la problemática espiritual de la época posterior a Nietzsche. El mismo cambio se refleja también en las obras filosóficas sobre ese pensador, desde los trabajos de Riehl a los de Simmel y desde los de Bertram a los de Jaspers. Pero nada de eso es ya por completo "actual", si se entiende por actualidad el hecho de que las tendencias de la propia época constituyan el criterio válido para la comprensión de los propósitos filosóficos. Luego, conforme con el "progreso" incesante de un tiempo que siempre se va desvaneciendo, sólo sería actual el Nietzsche de los últimos y más recientes tiempos, cuyos intérpretes fueron, principalmente, Klages y Baeumler. Klages, por su ingeniosa aversión a la voluntad y al espíritu, dividió a Nietzsche en dos, y a expensas de la voluntad de poder y de aniquilamiento, caracterizó al Nietzsche de la filosofía dionisíaca como el filósofo "orgiástico" del "cuerpo" y del "alma". En cambio, a expensas de la filosofía dionisíaca del eterno retorno, y conforme con su propia voluntad de lucha, Baeumler consideró que el Nietzsche de la voluntad de poder y de aniquilamiento era un "realista heroico" y un filósofo político. Pero ambas interpretaciones sólo constituyen dos aspectos de una y la misma parcialidad, ejercida dentro del espíritu de una época hostil al espíritu: ambas están igualmente lejos de la filosofía *entera* de Nietzsche, que abarca al mismo tiempo la voluntad de aniquilamiento *y* de eternidad.

La interpretación de Nietzsche por la que no habría que buscar en su filosofía ni la voluntad de poder ni tampoco la de un eterno retorno, sino seleccionar de ella aquellas proposiciones que pueden interesar a cualquiera y a

58 D'Annunzio, *Per la morte di un distruttore*; A. Gide, "Nietzsche", *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* [Anuario de la Sociedad Nietzsche], Munich, 1925; R. Pannwitz, *Einführung in Nietzsche* [Introducción a la obra de Nietzsche], Munich/Felddafing, 1920; G. Benn, *Nach dem Nihilismus* [Hacia el nihilismo], Stuttgart, 1932; R. Thiel, *Generation ohne Männer* [Generación sin hombres] (en especial el cap. sobre Th. Mann y S. George), Berlín, 1932. Véase G. Deesz, *Die Entwicklung des Nietzschesbildes in Deutschland* [La evolución de la imagen de Nietzsche en Alemania], Bonner Diss. [disertación de Bonn], 1933.

determinada época, se aleja aun más de la lucha nietzscheana contra su "tiempo" y contra todo tiempo. Puesto que Nietzsche desarrolló sus ideas en mil aforismos, y no en forma sistemática, es posible encontrar en él –dentro de aspectos *singulares*– lo que se quiere encontrar: desde la actualidad desconcertante hasta una asombrosa inactualidad. Podemos aclarar brevemente lo dicho con algunos ejemplos. Al final de *Ecce Homo* Nietzsche afirma que con él la guerra del espíritu se identificará con la "gran política"; pero también, al comienzo de la misma obra, sostiene que es el "último alemán apolítico", y más alemán que cualquier "ciudadano" alemán de hoy. Aunque ambas afirmaciones parecen contradecirse, en verdad constituyen uno y el mismo pensamiento. Precisamente porque Nietzsche representa la idea de una grandiosa política europea, en relación con la política contemporánea del Imperio alemán, podía considerarse como el último alemán apolítico, y decir que, para entenderlo en general, era necesario dominar "la miserable charlatanería de la política y de los egoísmos nacionales". Nietzsche sostuvo que la guerra y la valentía produjeron en el hombre cosas más grandes que el amor al prójimo; pero también consideró que los "más grandiosos acontecimientos" no corresponden a nuestras horas clamorosas, sino a las "más tranquilas". Combatió el espíritu del liberalismo, propio de la "libertad de prensa"; pero también atacó, con no menores bríos, toda "conciencia partidaria": la mera idea de pertenecer a algún partido, "aunque fuese el propio", lo asqueaba. Criticó el espíritu democrático de la sociedad burguesa; pero también, con el título *De los nuevos ídolos*, se refirió al Estado, considerándolo como el más frío de los monstruos, de cuya boca salía esta mentira: "Yo, el Estado, soy el pueblo". Creyó en la necesidad de regresar a la barbarie, es decir, a la "virilización" de Europa, y para ello acuñó la expresión de "bestia rubia"; pero también caracterizaba a los héroes de Wagner como monstruos dotados de sensibilidad convulsionada, y sus "germanos" se definían por la "obediencia y las piernas largas". Habló en favor de una enseñanza y una disciplina racistas; pero también en contra de la falsa autoadmiración, propia de la locura racista de los antisemitas.[59] Exaltó en broma la "tierra de la cultura" y "el conocimiento inma-

59 *Fröhl. Wiss.* [*La gaya ciencia*], af. 377. Cf. carta a Overbeck del 24 de marzo de 1887: "Aquí un hecho cómico, del que soy cada día más consciente. Tuve poco a poco una 'influencia' muy subterránea, como es evidente. Entre todos los partidos radicales (socialistas, nihilistas, antisemitas, ortodoxos cristianos, wagnerianos) gozo de un prestigio maravilloso y casi misterioso […]. En la 'Correspondencia antisemita' (que sólo se envía en privado y a los 'partidarios de confianza') se menciona mi nombre casi en cada número. Zaratustra, el hombre divino, ha encantado a los antisemitas: hay una interpretación propia de éstos que me causó

culado", elogiando a la gente cultivada; pero a partir de su propia cultura, comprobó la universal "vulgarización del gusto" y el advenimiento de la barbarie. Exigió una división jerárquica entre los que "mandan" y los que "obedecen"; pero, al mismo tiempo, negó ser el "pastor y el perro de un rebaño", y afirmó que el "alma servil de los alemanes" se idealizaba mediante la apelación a la virtud soldadesca de la obediencia incondicionada. Se refirió a la necesidad de una "casta de señores"; pero también sabía que la "educabilidad" del hombre había crecido monstruosamente, porque los hombres ya no tenían nada que decirse a sí mismos. Finalmente, consideró que la "voluntad de verdad" era "voluntad de poder"; pero también afirmó no haber preguntado jamás si la verdad nos era útil o fatal. Dijo que la *Voluntad de poder* estaba exclusivamente destinada, como libro, a quienes todavía sentían placer en pensar; pero que los actuales alemanes ya no eran pensadores, pues se impresionaban y gozaban con otras cosas.[60] Quien, con el fin de elaborar una filosofía de "nuestra época", quisiera basarse en Nietzsche, tendría que atenerse a las palabras de Zaratustra: "Soy un parapeto que detiene la corriente. Aférreme quien pueda aferrarme; pero no seré vuestra muleta". Sólo se entiende un filósofo concibiendo sus ideas, por eso Nietzsche deseaba lectores con tiempo para pensar.[61]

3) Nietzsche pensaba en un sistema de ideas, cuyo comienzo se hallaba en la *muerte de Dios*; debido a ese acontecimiento, en el centro estaba el nihilismo, y en el término se encontraba la autosuperación del mismo, mediante el *eterno retorno*. El primer discurso de Zaratustra se refiere a esa triple transformación del espíritu. El *tú debes* de la religión cristiana se convierte en el espíritu liberado del *yo quiero*. La mutación última y más difícil del "yo quiero" en una existencia que eternamente se repite, por detrás del juego pueril de actos de aniquilación y de creación, es decir, la transformación del "yo quiero" en "yo soy", dentro de la totalidad del ser, se cumple en medio del "desierto de la libertad" para la nada. Con esta última modificación de la libertad para la nada en necesidad libremente querida de un eterno retorno de lo mismo se realizaba, para Nietzsche, su "destino" temporal, entendido como *eterno*; es decir, su *ego* se convertía en *fatum*.

---

mucha risa. A propósito: hice en el 'lugar debido' la propuesta de presentar un cuidadoso registro de los doctos alemanes y de los artistas, escritores, actores y virtuosos de origen por completo o a medias judío. Sería una buena contribución a la historia de la cultura alemana, y también a la de su *crítica*".

60 XIV, 420; cf. *Ges. Br.* I, 534.

61 *Br.* I, 515.

Ecce Homo, o sea, la caída de la existencia, debía mostrar que sólo se "llega a ser" lo que ya se "es", porque el supremo astro del ser está en la necesidad. En ella coinciden la caída y el ser-sí-mismo.

> ¡Oh, escudo de la necesidad!
> ¡Supremo astro del ser!
> Ningún deseo te alcanza,
> ninguna negación te contamina:
> eterna afirmación del ser,
> eternamente te confirmo,
> *pues te amo ¡eternidad!*

La caída de la existencia se repone en el todo del ser mediante el "escudo de la necesidad", es decir, del antiguo *fatum*.

La importancia que en la filosofía de Nietzsche tiene la eternidad, y con ello el "instante" decisivo en que ella se muestra de una vez para siempre, se manifiesta en la circunstancia de que la tercera y la cuarta parte de *Zaratustra* terminan con un canto a la eternidad, y también *Ecce Homo* debía concluir con un poema dedicado a *la gloria y la eternidad*. El *problema* de la eternidad, tal como es pensado en el eterno retorno, debía hallar el *camino* mediante el cual Nietzsche superaría simultáneamente el "tiempo" y al "hombre". Tal camino se originó con la historia del cristianismo, y Nietzsche lo caracterizó como "autosuperación del nihilismo", el que, a su vez, surgía de la muerte de Dios. Zaratustra es el "vencedor de Dios y de la nada". Sobre la base de esa conexión esencial entre la "profecía" del eterno retorno y la del nihilismo,[62] toda la doctrina de Nietzsche ofrece un doble aspecto, pues en la autosuperación del nihilismo, el "superador y lo que debe superarse" se identifican.[63] Son tan idénticos como la "doble voluntad" de Zaratustra, la "doble mirada" dionisíaca del mundo y el "doble mundo" de Dionysos: trátase, en todos los casos, de una voluntad, de *una* mirada y de *un* mundo.[64] La unidad entre el nihilismo y el retorno se debe a que la voluntad nietzscheana de eternidad constituye una inversión de su voluntad de la nada.

Pero, ¿cómo se podría querer –junto con la libertad de la voluntad, nacida de la existencia cristiana– la antigua necesidad del ser-así-y-no-de-otro-modo? Sólo mediante un *querer del tener que ser* que unifique los dos tér-

62 Véase para lo que sigue el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 36 y ss.
63 XVI, 422.
64 VI, 203 y ss., 210; XV, 80; XVI, 515 y 401 y s.

minos del problema. Desde el punto de vista temporal, semejante voluntad sobrehumana es doble: por una parte, quiere siempre lo que ya tiene que ser y, por la otra, constriñe, de modo paradójico, la voluntad de futuro hacia una voluntad del pasado. El problema de la "última" voluntad de Nietzsche se cierra, sistemática e históricamente, con esa doble voluntad, que quiere contra sí misma. El capítulo de *Zaratustra* titulado *De la redención* trata de resolver dicho problema, a saber, el del pasado.

Zaratustra observó el abandono de lo pretérito desde una doble perspectiva: algunos lo reducen a ser el signo que señala el camino para un presente decaído; para otros el pasado termina con los "abuelos".[65] Ninguno de ellos redime el pretérito.

> ¡Redimir el pasado y transformar todo "fue" en un "así lo quiero"! Sólo eso significa para mí la redención. Voluntad: he aquí la palabra del liberador y del portador del goce. Así os lo enseñé, amigos míos. Pero además debéis saber que la voluntad es una primavera. El querer libera; pero ¿qué nombre tiene aquello que todavía encadena al liberador? "Fue": así se llama al rechinar de dientes de la voluntad y a su tristeza más solitaria. Impotente contra todo cuanto ya fue hecho, la voluntad es una mala espectadora de lo pretérito. Ella no puede querer volver atrás; su más solitaria tristeza consiste en no poder quebrar el tiempo y los deseos del tiempo [...]. Su furia se descarga sobre la irreversibilidad del mismo. "Lo que fue": tal es el nombre de la piedra que la voluntad no puede remover.

Pero puesto que ella, ávida de futuro, no tiene la capacidad de vengarse de lo que ya es, o sea, de lo que ha sido querido y hecho, la existencia voluntaria –y el hombre *es* voluntad, desde que ningún Dios le dice qué debe hacer– se vuelve "culpa" y "castigo". La existencia "eternamente se vuelve a convertir" en acción culpable, porque *no* tiene culpa de la casualidad de su existir, que siempre se ha confirmado y está allí antes de quererse a sí misma; pero, como voluntad existente, *quiere* ser culpable, aunque no *pueda* serlo. Por eso siente repugnancia, por el peso de la existencia que le ha tocado en suerte. La voluntad hace rodar "las piedras" hasta predicar, finalmente, la locura: todo perece; luego, todo es digno de perecer. El desdén contra el pretérito, es decir, la acción ya cumplida, desvaloriza la voluntad, hasta convertirla en algo transitorio, salvo "que ella acabe por redimirse a sí misma", como ocurrió con la metafísica de Schopenhauer, en la que el "querer sería un no-querer". La voluntad creadora de Zaratustra,

65 VI, 295 y s.

en cambio, le dice a la piedra, que constituye el peso de una existencia que en vano se proyecta: ¡*"pero yo quiero que sea así"*, y volveré a quererlo por toda la eternidad! ¿Cuándo alguien ha hablado de ese modo? Y ¿cuándo ocurrió que la voluntad, creadora de futuro, se interesase por lo pretérito? ¿Quién le ha enseñado a querer el pasado, en lugar de no quererlo, y quién la ha instruido para que sea portadora del goce, en lugar de hacer el mal? Zaratustra, como maestro del ser eterno, respondió esas preguntas. En efecto, dentro de la órbita de la voluntad eternamente retornante del tiempo y del ser, también la voluntad misma pasa de un movimiento rectilíneo, recorrido en un infinito desprovisto de fin, a un círculo que de antemano quiere volver atrás. El *amor fati* de Nietzsche piensa en esa doble voluntad, capaz de querer aquello que tiene que ser siempre y necesariamente. En el *amor fati* el todo del tiempo y del ser se cierran en el futuro que ya ha sido, propio de un ser en constante devenir.[66] De ese modo, el alma de Zaratustra, que "se precipita en el placer del acaso", es la "más necesaria", porque en ella, entendida como la "índole suprema de todo ente",[67] "todas las cosas fluyen y refluyen y tienen su propio flujo y reflujo". Tal es, empero, "el concepto mismo de lo dionisíaco", cuya fórmula no se encuentra en la voluntad de destino, sino en el destino en cuanto *fatum*, es decir, como un destino "que está sobre el destino".[68]

Nietzsche diferenció su doctrina acerca de la redención de la antigua creencia en un destino que tenía poder sobre los dioses y los hombres y de la fe de los modernos en la libertad de la voluntad. "Alguna vez se creyó en los adivinos y en los astrólogos. Por eso se creía que 'todo era destino: tú debes, porque estás necesariamente obligado'. Más tarde se desconfió de los adivinos y los astrólogos, y se creyó que 'todo era libertad': tú puedes, puesto que quieres."[69] En contraste con esa alternativa, Nietzsche quiso reunir la propia voluntad con la necesidad cósmica.

Pero, ¿cómo sería posible aunar aquella antigua confianza en lo que tiene que ser, sin poder ser de otro modo, con la libertad moderna del poder querer, de modo que el *fatum*, alguna vez escrito en las estrellas, se transforme, por voluntad de necesidad, en un *fatum propio*, que finalmente permitiría decir: "Yo mismo soy el *fatum*, y desde la eternidad condiciono la existencia"; ¿"yo mismo pertenezco a las causas del eterno retorno"? Para que sea así, ¿acaso la nueva profecía no tendría que iden-

66 VI, 206 y s.; cf. XVI, 201 y 409; XIV, 219; *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], af. 617 y 708.

67 VI, 18, 304; XV, 96.

68 XV, 48 y la poesía "Letzter Wille" [Última voluntad].

69 VI, 294 y s.

tificar, en primer lugar, lo que procede de las estrellas del cielo y, en segundo lugar, lo que proviene de la nada, de tal modo que ésa sería la verdad última dentro del desierto de la libertad del propio poder? ¿El todo que predica la profecía sería entonces una *nada celestial*? ¿Y no corresponde a ese entrecruzamiento el doble camino por el cual la voluntad, también doble, debe alcanzar su doble verdad, a través de una *decisión* y una *inspiración* igualmente verdaderas? Una decisión de la voluntad que en el extremo final de la libertad prefiera "querer la nada más que no querer", y una inspiración en la que el ser se dé a sí mismo en lo decidido constituyen juntas el problemático acceso de Nietzsche a la doble verdad que, entendida como doctrina de la autosuperación del nihilismo, es su *credo quia absurdum*.[70] Sólo en esto reside lo verdaderamente "inactual"* de Nietzsche, pues la teoría del tiempo y del ser sobrepasa el tiempo en general. Después de Nietzsche nadie volvió a alcanzar semejante punto extremo de una transformación radical. Los pocos que todavía siguen preguntando por la eternidad son aquellos que adoptan las verdades "eternas" de la Iglesia católica y hablan "de lo eterno en el hombre", embriagándose con imágenes desprendidas de la vida cósmica y evocando las "cifras" del ser,[71] mientras que la mayoría obedeció las exigencias de un tiempo que les ofrecía como sustitutos de la eternidad los productos racistas de una zoología política.

Cuando Nietzsche, situándose "mas allá del hombre y del tiempo", quiso sobrepasar, junto con éste, al "hecho hombre", para sustraerse a la moderna condición de abandono, aconteció lo que él mismo narraba al referirse al sufriente, a saber, que llevó sus cenizas a la "montaña" y "quiso alcanzar de *un solo* salto las cosas últimas". "El cuerpo desesperó del cuerpo y con fascinación tocaba las paredes últimas con los dedos del espíritu."[72]

Hubo otro que no pretendió alcanzar las cosas últimas de un "salto", sino que elogió la "consecuencia", sin proyectar la eternidad como una "posibilidad" de la vida,[73] contemplándola, en estado de presencia, en cada ins-

70 Prólogo a *Morgenröte* [*Aurora*], §§ 3 y 4. Para la doctrina del eterno retorno de Nietzsche, cf. el extraño paralelo con el filósofo ruso Strachow referido por Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven* [Hegel entre los eslavos], *op. cit.*, pp. 327 y ss.

* *Unzeitgemässe* = lo no conforme al tiempo. [N. del T.]

71 Véase H. Ball, *Die Flucht aus der Zeit* [La fuga del tiempo], Munich, 1931; Th. Haecker, *Schöpfer und Schöpfung* [Creador y creación], Leipzig, 1934; M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschem* [De lo eterno en el hombre], Leipzig, 1923; L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele* [El espíritu como antagonista del alma], Leipzig, 1929 y ss.; K. Jaspers, *Philosophie*, t. III, Berlín, 1932.

72 VI, 42 y s.

73 X, 233 y ss.; cf. el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 83 y ss.

tante de su existencia corporal. Ese otro fue Goethe, quien, por esta causa, planteó la cuestión cerca del querer y de la necesidad de la obligación, siguiendo un camino diferente al de Nietzsche. Al vivir realmente en el todo del ente y al no sobrepasarse a sí mismo, pudo entender que el círculo entero del conocimiento se cerraba en la reunión del querer y de la necesidad obligatoria:

> Lessing, que sentía desdén por cualquier limitación, le hizo decir a uno de sus personajes: nadie tiene que obligar con necesidad. Cierto hombre ingenioso y humorista sostuvo que "quien quiera, tendrá que obligar". El tercero, por cierto una persona culta, añadió: "quien entiende, también quiere",[74]

es decir, quiere aquello que tiene que ser necesariamente. A la concepción del pensador, correspondía la experiencia de la vida: cuando Goethe recibió la noticia de la muerte de su único hijo y tuvo que soportar doblemente el peso de su edad, le escribió a Zelter: "No tengo otro cuidado, fuera del de mantenerme físicamente en equilibrio; todo lo demás se da por sí mismo. El cuerpo se somete a la necesidad imperiosa, mientras que el espíritu quiere, y quien haya prescrito a su voluntad la senda más necesaria, no precisará reflexionar demasiado".[75]

Goethe desarrolló sus ideas fundamentalmente en relación con el cristianismo y con la antigüedad. En ocasión de la celebración de la Reforma, le escribió a Zelter diciéndole que el fundamento y la base del luteranismo se hallaba en el contraste decisivo que éste había introducido entre la *ley* y el *Evangelio* y en la mediación de esos extremos. Si en lugar de tales palabras empleamos los términos *necesidad* y *libertad*, con el alejamiento y el acercamiento que ellas significan, veremos claramente que en semejante círculo "está contenido todo cuanto pueda interesarle al hombre". Lutero advirtió en el Antiguo y el Nuevo Testamento el símbolo de la grandiosa realidad del mundo, que siempre se repite. "Allí la ley, que aspira al amor; aquí el amor, que a su vez tiende hacia la ley y pugna por realizarla; pero no a partir del propio poder o de la violencia, sino por la fe; y, en este caso, por la fe exclusiva en el Mesías, que todo lo anuncia y sobre todo actúa."[76] Con esas pocas palabras podemos convencernos de que el

74 *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, N° 542; cf. la conclusión y el comienzo de las dos cartas a Zelter del 15 de y del 21 de enero de 1826.
75 Carta a Zelter del 21 de noviembre de 1830.
76 Carta a Zelter del 14 de noviembre de 1816.

luteranismo no se opone a la razón cuando ésta se decide a considerar la Biblia como espejo del mundo. El poema sobre la Reforma, planeado por Goethe, debía comenzar con el *tú debes* del trueno sobre el Sinaí y terminar con el *tú llegarás a ser*, propio de la resurrección de Cristo.

Libre de toda consideración por la fe "exclusiva" en las verdades dogmáticas de la Biblia, en el artículo titulado "Shakespeare und kein Ende" [Shakespeare: una cuestión inacabada], Goethe aclaró el mismo problema de la necesidad obligatoria y del querer en relación con la antigüedad.[77] En dicha obra indica los siguientes contrastes entre la antigüedad y la época moderna: antiguo y moderno, pagano y cristiano, necesidad y libertad, deber ser y tener que ser. Por la falsa relación de estos dos últimos términos se explican los mayores y comunes tormentos a los que el hombre está expuesto. Si la "perplejidad" que surge de esta cuestión es pequeña y soluble, da ocasión a situaciones ridículas; si tal perplejidad es suprema e insoluble, engendra situaciones trágicas. En la poesía antigua predominó la falta de relación entre el *deber* y la realización; en la moderna, entre el *querer* y la realización. El deber se impone al hombre; el querer es asumido por él mismo; en un caso, todo parece ser *destino*; en el otro, *libertad*. El deber inevitable, al que, contraponiéndose, la voluntad sólo agudiza y apresura, se encarna en las viejas leyes y costumbres de la ciudad antigua, tanto como en la legalidad del cosmos, pues el deber apunta al bienestar del todo. El querer, en cambio, tiene libertad y favorece al individuo: "es el dios de la época moderna". Por eso nuestro arte y modo de sentir siguen estando eternamente separados del arte y de los sentimientos antiguos. La peculiaridad de Shakespeare consiste en el hecho de que él vinculaba "entusiastamente" lo antiguo con lo nuevo, pues equilibró el deber y el querer dentro de caracteres individuales. Los personajes de sus dramas "deben"; pero en cuanto hombres, "quieren". Esa amalgama tuvo éxito porque tal querer inmenso no brotaba desde adentro, sino que estaba provocado por motivaciones externas. "Por eso el querer se convierte en una especie de deber y se aproxima a la voluntad de los antiguos." Nos sorprende agradablemente advertir que Shakespeare unía en sus héroes dos mundos: el antiguo y el moderno. En su escuela deberíamos aprender a cumplir ese propósito. En lugar de exaltar desmesuradamente nuestro "romanticismo", es decir, la modernidad, debemos tratar de unificar en nosotros, de modo creciente, aquel contraste en apariencia

77 Cf. el discurso sobre Shakespeare de 1772, en el que se dice de las obras de Shakespeare que "todas giran en torno del punto secreto que ningún filósofo ha visto ni determinado, y en el que lo peculiar de nuestro yo, la pretendida libertad de nuestra voluntad, chocan con la marcha necesaria del todo" (*Weimarer Ausg.* [Edición de Weimar], I, 37, p. 133).

inconciliable. Un grandioso y único maestro ya cumplió semejante milagro. El hecho de que un romántico estimase la grandiosidad de Goethe apelando a la circunstancia de que éste había vinculado lo "esencialmente moderno" con lo "esencialmente antiguo" indica hasta qué punto la consideración goetheana de Shakespeare le era aplicable a él mismo.[78] Schlegel sólo se equivocó al considerar que Goethe era el primero de los representantes de "un período del arte por completo nuevo", es decir, como alguien que comenzaba a aproximarse a esa meta. Por el contrario, en el ámbito de la historia del siglo XIX fue el último en no sentir como un problema de "decisión" la diferencia existente entre lo antiguo y lo moderno, entre el paganismo y el cristianismo. Cuando Nietzsche cumplió esa decisión, situado en el punto más alto de una modernidad "que no sabe dónde va a ir a dar", estuvo obligado a querer repetir la cerrada concepción del mundo griego y a forzar al propio yo con el poder del *fatum*; la naturaleza de Goethe, en cambio, actualizaba lo antiguo en el ambiente de lo nuevo. Goethe no sólo simbolizaba el contraste entre antiguos y modernos en las grandes tragedias, sino también en la vida cotidiana:

> El juego de cartas puede considerarse como una especie de poesía: también consta de aquellos dos elementos. La forma lúdica, vinculada con el azar, representa el puesto del deber, tal como los antiguos lo conocían, es decir, según la forma del destino; el querer, relacionado con la capacidad del jugador, actúa en contra del otro elemento. En este sentido, al juego del *whist* lo llamaría antiguo. La forma de ese juego limita el azar e incluso el querer mismo. Dados ciertos compañeros y ciertos adversarios del juego, con las cartas que tengo en la mano debo atravesar una larga serie de casualidades, sin poder evitarlas. Tratándose del "hombre"* y de otros juegos semejantes, ocurre lo contrario. En este caso, muchas puertas se abren a mi querer y a mi riesgo: puedo rechazar las cartas que me tocaron en suerte, puedo darles valor y significados diferentes, descartarlas en parte o en su totalidad; es decir, puedo apelar al auxilio de mi fortuna, incluso me es posible sacar la mayor ventaja de las peores cartas, mediante un cambio en el modo de jugar. Por todo ello, esta clase de juego se asemeja mucho al modo moderno de pensar y de poetizar.

78 Carta de F. Schlegel a su hermano del 27 de febrero de 1794.

* En español en el texto [N. del T.]. [Juego de naipes de origen español, que se extendió por Europa en el siglo XVI, en el que juegan tres, con el rasgo individualista de que todos juegan contra todos, N. del R.]

No podríamos representarnos la posibilidad de encontrar en Nietzsche una reflexión tan "fácil" como ésa. El hechizo que combatía por él, como bien lo sabía, era "*la magia del extremo*, la tentación que deriva de todo lo extremoso",[79] y no el mesurado encantamiento del equilibrio, que es invisible. Para el radical, Goethe constituye un compromiso, pues el radical –en contra del significado de la palabra– es desarraigado.

El "espíritu alemán", cuya historia perseguimos de Hegel a Nietzsche, fue considerado, por una generación educada en Nietzsche, según los criterios de lo que éste había negado y querido. Innumerables fueron los opúsculos, libros y discursos en los que el tercer *Reich* pretendió regir como la "realización" de Nietzsche. Pero quien no sólo "interprete" la obra de este último, sino que la estudie seriamente, no podrá desconocer que dicho pensador es tan ajeno a los "nacionalistas" y a los "socialistas" como, por el contrario, no lo fue el espíritu de "Bayreuth", que no sólo tuvo afinidad con los instintos del imperio de Bismarck. Basta con leer los escritos de Nietzsche contra Wagner, con tener en cuenta sus observaciones sobre la cuestión judía y considerar su réplica a la pregunta por el ser de lo "alemán", para ver –siempre que no se acuda al conocimiento derivado de extractos y selecciones– el abismo que separa a Nietzsche de sus últimos proclamadores. Pero semejante afirmación no contradice el hecho evidente de que Nietzsche constituyó el fermento de un "movimiento" al que determinó de manera decisiva desde el punto de vista ideológico. El intento por descargar a Nietzsche de tal "culpa" espiritual, o incluso de considerarlo en *contra* de aquello que él produjo, es tan infundado como los esfuerzos inversos, tendientes a convertirlo en abogado de una causa de la que él mismo era juez. Ambos ensayos ceden frente a la visión histórica, pues quienes "preparan el camino" siempre indican *otros* caminos que *ellos mismos* no habían recorrido. Más importante que la cuestión de saber si la influencia de Nietzsche a lo largo del tiempo habla en favor o en contra de él es la diferenciación que puede establecerse entre los espíritus, según la relación que los mismos mantengan con el tiempo en general. Por cuanto Nietzsche quería eternizar el tiempo –desde su escrito contra Strauss hasta los trabajos contra Wagner– se adecuaba, más de lo que quería, a su propia época, precisamente por comportarse de modo polémico con respecto a ella, es decir, en tanto era inactual. Como antagonista de Bismarck y de Wagner se movía en el ámbito de *su* "voluntad de poder", y hasta la actualidad que adquirió durante el tercer *Reich* descansaba en la circunstancia de que éste fue el heredero del segundo.

79 *Wille zur Macht*, af. 749; cf. la autocrítica de Nietzsche en *Briefe* IV, 75 y ss., 345, 355.

Nietzsche no pudo aprehender una eternidad inmanente al tiempo, pues cuando la contempló, por un instante y en éxtasis, estaba a "seis mil pies más allá del hombre y del tiempo".[80] *Werther* de Goethe fue por cierto una obra de actualidad; pero *Ifigenia* y *Tasso* ya no fueron conforme a su época, y cuanto más denso y amplio llegó a ser el ámbito vital de Goethe, tanto más se transformaron en él todas las relaciones con el tiempo, dentro de las universalidades concretas de su visión espiritual. Goethe nunca pudo ser actual o no actual, porque en la relación que el hombre tiene consigo mismo y con el mundo constituyó para siempre una fuente pura de verdad.

80 xv, 85.

V
El espíritu del tiempo y la pregunta por la eternidad

1. La transformación del espíritu de los tiempos en el espíritu del tiempo

Originariamente, la expresión "espíritu del tiempo", que en la década de 1840 constituyó la divisa del progreso, no tuvo relación alguna con la propia época y su pretendida historicidad. En el *Fausto* de Goethe el "espíritu de los tiempos" sólo se refería a las épocas antiguas y al nombrárselo se observaba escépticamente que los tiempos se reflejaban en el propio espíritu de los señores (historiadores). De la misma época en que Goethe proyectaba el *Fausto* procede el artículo de Herder sobre Shakespeare, y en su conclusión menciona a Goethe como el amigo que tenía la misión de traducir el genio de Shakespeare –cuyo mundo ya había pasado– a *nuestro lenguaje* y al espíritu *contemporáneo*. De la misma manera en que todo gran hombre filosofa "según los grandes sentimientos de su época", también los pueblos, sin limitar el pasado, deben volver a inventar sus dramas de acuerdo con su historia, es decir, "según el espíritu del tiempo, las costumbres, las opiniones y el lenguaje propios". Por tanto, en contraste con una tradición muerta, Herder se apoya en el espíritu en cada caso específico de una época, de un lenguaje o de un pueblo, pues el "terreno del tiempo" no puede producir siempre lo mismo. Pero si un gran hombre, en un "tiempo feliz o infelizmente transformado", produjese alguna creación dramática que a su modo fuese tan grande y original como las de Sófocles o Shakespeare, alcanzaría lo mismo, a pesar de las transformaciones del tiempo; es decir, lograría una presentación o *historia** tomada del gran libro de los acontecimientos del mundo.

Luego, el espíritu del tiempo se refiere a la propia época en cuanto significa el derecho peculiar del presente con respecto a una tradición que

* Las cursivas indican que se trata de la palabra griega ἱστορία. [N. del T.]

ya no tiene vigencia. Pero, en sí mismo, no es un espíritu temporal, sino que –en analogía con el espíritu del pueblo o del lenguaje– uno y el mismo espíritu de la "esfera de la humanidad" siempre aparece en épocas y en pueblos diferentes y en cada caso de modo particular.

Sólo la Revolución Francesa, mediante la destrucción de la tradición, tuvo sobre la conciencia de sus contemporáneos un efecto historizante, pues a partir de ella se concibió la época moderna, en contraste con todas las que se habían sucedido "hasta entonces", de un modo expresamente histórico-*temporal*: por eso tenía el futuro ante los ojos. También para este punto, en el que el espíritu del tiempo se vuelve problemático, Herder constituye una notable fuente. En la primera y en la segunda colección de las *Cartas para el fomento de la humanidad* (1793), el espíritu del tiempo alcanzó conciencia refleja de sí mismo. Tal reflexión sobre el espíritu del tiempo se inició significativamente con una crítica de la época, es decir, con una diferenciación *crítica* entre la propia modernidad y los períodos más antiguos que la habían precedido. "¿Por qué [...] nuestra poesía –comparada con la de otras épocas– participa en tan poca medida de las cuestiones públicas? [...] ¿Acaso ahora duerme esa musa? ¿O ha de crear [...] algo diferente, al punto de que no la despierta el espíritu del tiempo ni oye los rumores que la rodean?"[1] Por eso Herder prestó atención a todo cuanto nos ofrece "el divino mensajero, es decir, el tiempo" y recogió, según el modelo de Horacio –que también había vivido en una época crítica– "las flores ofrecidas por la situación temporal". Como es natural, la poesía no debe pretender participar desde demasiado cerca de los "negocios del tiempo", pues las "condiciones de la época" pasan a breve plazo; pero entendidas como "voces del tiempo" siguen al espíritu de la época,[2] y con frecuencia sopla en ésta el "espíritu profético de los tiempos". Los títulos de nuestros libros y revistas, tales como "La situación espiritual de la época", "Voces del tiempo", "Época de transición", "Entre las épocas", y otros semejantes, se originaron históricamente en la precisa conciencia del tiempo, lograda con la Revolución Francesa: sólo desde entonces se apeló al tiempo como a una instancia última.

Pero ¿en qué consiste el tan invocado y discutido espíritu del tiempo?

> ¿Acaso es un genio, un demonio [...], un airecillo de moda o el sonido del arpa eólica? Se lo tiene por todo eso. ¿De dónde viene? ¿Adónde

1 *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para el fomento de la humanidad], I, 11.
2 Cf. el trabajo de Herder de 1795, *Homer ein Günstling der Zeit* [Homero, un favorito de la época].

> quiere ir? ¿Dónde está su gobierno?; ¿dónde su fuerza y su poder? ¿Ha de mandar o tendrá que servir? ¿Se lo puede guiar? ¿Se ha escrito algo sobre él? ¿Cómo se lo podría conocer por experiencia? ¿Será el genio de la *humanidad* misma o sólo su amigo, anunciador y servidor?[3]

Atraviesa todos los espíritus; y éstos se le someten tanto en el obrar como en el padecer. Todo lo puede y todo lo ve, como la sabiduría del libro bíblico de la *Sabiduría* (7, 22). Pero sólo alcanzó a liberarse mediante la Reforma, las ciencias y las artes, y la imprenta le prestó alas. Su madre es la "filosofía autopensante" y su padre el "ensayo" fatigoso. Constituye el todo de las series históricas; es antiquísimo y, al mismo tiempo, siempre nuevo:

> Ha reunido los bienes de épocas anteriores y juntado los de la actual; pero además pugna por llegar a tiempos futuros. Su poder es grande; pero invisible. El entendimiento lo advierte y utiliza; para el ignorante –la mayor parte de las veces demasiado tarde y cuando sus efectos ya se concretaron– se convierte en objeto de creencia.[4]

Domina al hombre y, al mismo tiempo, lo sirve en tanto espíritu de la *historia*; pero sus verdaderos conductores no se hallan entre la multitud, sino en unos pocos osados que padecen mucho. En la moda fugaz de una época determinada encontramos a su falsa hermana, con la que mantiene a veces un trato instructivo. El mejor modo posible de conocerlo está en partir de la propia experiencia y de las historias escritas según el espíritu de la propia época. Y no en último término –entendido como espíritu de *nuestra* época– anuncia la humanidad. Las *Cartas para el fomento de la humanidad* le sirvieron a Herder para reflexionar sobre el tiempo. Concebido como espíritu de nuestra época, el espíritu del tiempo es el "espíritu común" a una Europa "ilustrada o que está en trance de ilustración"; es decir, se refiere al "espíritu europeo universal", sea actual o futuro. Entendido como *espíritu*, constituye un movimiento de aspiración: tiene la fuerza y la eficacia necesarias como para despertar la vida. En cuanto espíritu del *tiempo*, en cambio, se entrelaza con la sucesión de las condiciones históricas, y como espíritu de nuestro tiempo, finalmente, se refiere al espíritu común de la Europa cristiana.

La humanidad, vista como factor determinante del espíritu del tiempo, aún tenía vigencia durante la década de 1840, aunque con una modifica-

3 *Briefe zur Beförderung der Humanität*, II, 14.
4 *Ibid.*, II, 15.

ción esencial. El espíritu del tiempo de que hablaban los jóvenes alemanes y los jóvenes hegelianos carecía del contorno espiritual de la humanidad herderiana: simplemente constituía un movimiento temporal que sobrepasaba cualquier contenido determinado del simple progreso. El *espíritu* de las épocas se transformó en espíritu del *tiempo*, en el sentido estricto de la palabra, mediante la influencia hegeliana de una identificación de la filosofía con el pensamiento de la época. Ahora debemos considerar semejante modificación de ese significado en sus motivos esenciales.

En los escritos teológicos juveniles de Hegel, anteriores a 1800, la revolución del "reino del espíritu"[5] –por la cual el cristianismo superó al paganismo– había surgido del "espíritu del tiempo", cuya gran alteración constituía el modelo histórico para que el siglo XIX alcanzara conciencia de su época. Sin embargo, hablar "de espíritu del tiempo" no significaba, según Hegel, llegar a una temporalización del espíritu como tal; eso ocurrió –no obstante su construcción apriorística– en las lecciones de Fichte sobre *Los caracteres de la época contemporánea* (1804-1805), y alcanzó eficacia popular con la obra titulada *Espíritu del tiempo de Arndt* (1805), en la que "el disgusto por el presente" se refugiaba en el "espíritu del pasado" y en "la profecía del futuro". Con este escrito, y con las lecciones de Fichte, comenzó la cadena de críticas al tiempo que, en primer lugar, llegaron a Marx y a Kierkegaard y después se extendieron hasta Wagner y Nietzsche. Sin embargo, el "espíritu del tiempo" también constituía para Fichte un espíritu "eterno" y por consiguiente no era espíritu de tiempo alguno. Pero puesto que Fichte consideró su propia época como señalada por una completa culpabilidad y emprendió su crítica desde esa perspectiva, estuvo obligado a presentar diferencias dentro de una misma época cronológica: en uno y el mismo tiempo se podían cruzar épocas diferentes, y no todos los contemporáneos de un tiempo determinado eran producto del carácter propiamente dicho de la época.[6] Fichte pretendía que sus consideraciones acerca de la época actual no constituían un mero producto del tiempo, sino que flotaban por encima de las épocas y trascendían cualquier tiempo. Pero en ese caso, ¿sus reflexiones no serían el resultado de meros ensueños insustanciales, es decir, no caerían en un tiempo vacío, desprovisto de significación para el tiempo "verdadero y real"? Pero ¿en qué consiste éste, a diferencia del tiempo vacío, propio de los pasatiempos? "En el tiempo verdadero y real sucede algo capaz de llegar a ser principio, fundamento y causa necesaria de fenómenos temporales nuevos y hasta entonces inéditos. Sólo así se pro-

5 *Theolog. Jugendschr.* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, p. 220; cf. pp. 228 y 229.
6 Obras de Fichte en 6 tomos, ed. de Medicus, t. IV, 407 y s.

duce vida viviente, es decir, apta para engendrar otra vida desde sí misma."[7] El criterio seguido por la crítica de Fichte a la época actual está, por tanto, en la *plenitud de futuro* ínsita en la vida presente; y en la conclusión de sus lecciones creyó poder reconocer una tendencia, verdaderamente plena de porvenir, existente en el presente: la de una renovación de la vida religiosa.

A partir de Fichte, la expresión "espíritu del tiempo" se transformó, entre los románticos, en crítica de la época, y para los escritores de las décadas de 1830 y 1840 se convirtió en divisa difundida por todas partes. Cuando en medio de la transformación de los tiempos, cualquier acontecimiento se fue relacionando cada vez de modo más consciente con el espíritu de la "época", sintiéndoselo dentro de una mudanza epocal entre edades históricas, *el tiempo finito como tal* se convirtió en *destino del espíritu*.[8] Debido a esa circunstancia, el hablar del espíritu del tiempo adquirió la resonancia placentera que todavía hoy conserva. El autor de *Los imitadores*[9] escribía: "es característico el hecho de que siempre hablemos del tiempo, de nuestro tiempo. Mas, ¿dónde empieza, y qué tiene de peculiar o de singular…?". El mentiroso Münchhausen, en quien Dios encerró al señor de todos los "vientos de la época", encarnaba, en la obra de Immermann, el espíritu universal de su tiempo, cuyo reverso estaba en la expectativa del *porvenir*. Pero todavía sigue viva en Immermann la conciencia de Hegel, según la cual tras la abigarrada superficie del tiempo pulsaba un espíritu cósmico y *eterno*, que sólo esperaba quebrar su corteza para ascender a la existencia presente. El espíritu del tiempo encarnado en Münchhausen no es el espíritu de la eternidad, que "prosigue su obra secreta en tranquilos abismos", sino el "pintarrajeado bufón" que "el viejo ladino" –la "astucia de la razón" en Hegel–[10] "levanta entre la inquieta multitud". En los jóvenes hegelianos se perdió la ambigua conciencia del tiempo, por la que el presente se diferenciaba según la superficie y la profundidad, es decir, según lo temporal y lo eterno, y junto con esa pérdida desapareció también el carácter conservador de la crítica revolucionaria de

7 *Ibid.*, p. 639.

8 Para la identificación del "tiempo omnipotente" con el "eterno destino", cf. también el fragmento del *Prometeo* de Goethe (1773) y el escrito de Hegel sobre la Constitución de Alemania (1802) (*Schr. zur Politik und Rechtsphilos.* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], *op. cit.*, p. 74). Como algo que despierta el espíritu del hombre, pero que también lo conmueve, se cita el "Dios del tiempo", nombrado en el poema de Hölderlin: "Desde hace demasiado tiempo dominas mi cabeza…" (1799).

9 Immermann, *Die Epigonen* [Los imitadores], Parte I, Libro I, cap. VIII, y libro II, cap. X. Cf. la exposición de F. Gundolf acerca de Immermann en *Romantiker*, nueva serie, Berlín, 1931, y K. Haecker, *Mensch und Masse* [El hombre y la masa], *op. cit.*, pp. 72 y s.

10 Véase también *Epigonen*, Parte I, Libro II, cap. IV: "La historia universal es el juicio universal".

Immermann al tiempo. Respecto de éste ocuparon un puesto unívoco, proponiéndose la doble meta de una crítica radical de lo vigente y de una preparación del futuro, que no sólo se esperaba y aguardaba, sino que era activamente querido. El espíritu de la época presente llega a interpretar progresivamente el *futuro*, entendido como verdadero movimiento del tiempo y, por eso mismo, del espíritu. La crítica teorética y la transformación práctica modificaron los "planes" constantes que Immermann todavía describía como caracteres del tiempo, convirtiéndoselos en un obrar teóricamente fundado. En tanto progreso en el movimiento del tiempo, la historia adquiere la jerarquía de ser la instancia suprema del espíritu; y, en consecuencia, el espíritu de la metafísica hegeliana se temporalizó.

Junto a esta consciente temporalización, nacieron los *sustitutos de la eternidad*, característicos de un siglo que concebía el espíritu como finito. Recordando la esperanza cristiana de un reino milenario, Immermann compuso sonetos "quiliásticos", cuyo lenguaje anticipa los versos de George y son interiormente afines al nuevo "reino" proclamado por éste. Cansado de soportar el yugo del tiempo y lleno de desprecio, invoca al rey del futuro, en torno de cuyo trono se entrelaza, como leves coronas de arabescos, todo cuanto han querido los hombres más grandes.

Miro en nuestra noche y contemplo las estrellas:
de acuerdo con ellas, el futuro dirigirá su timón.
A su bello resplandor, los deberes
pensarán en el justo señor.

Alguna vez se levantará. Pero todavía está lejos.
Las historias de nuestros días
se deben aniquilar totalmente y convertirse en fábulas:
entonces se habrá plantado la semilla de nuevas épocas.

En la plenitud del tiempo, ese nuevo señor no será un héroe circundado por la guerra, ni tampoco algún profeta capaz de esclavizar a los hombres mediante el poder de su palabra. No predicará ni enseñará plegaria alguna: "no dará nada a los ojos ni a los oídos". Será un dios encarnado y un hombre bello.

El elogio que F. Engels[11] le tributó a Immermann después de su muerte muestra muy bien que, también entre los radicales, regía como portavoz

11 Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, parte 1, t. 2, pp. 111 y s. y 126 y s. y los artículos acerca de Immermann en los *Hallischen Jahrbüchern* [Anuarios de Halle], año 2, 1839, y año 3, 1840.

de la época. En la caracterización que Engels trazó de los *Memorables* y de los *Imitadores* llegó a la conclusión de que Immermann había conocido las exigencias históricas de la época y pertenecía a los "modernos", aunque en cierto modo haya sido hostil al desarrollo de su tiempo, debido a sus simpatías prusianas. Concluyó el artículo indicando el carácter juvenil y móvil de la época "nueva", cuya piedra de toque estaba en la "nueva filosofía". Los jóvenes de hoy, a diferencia de los de "hace veinticinco años", descritos por Immermann, han pasado por la escuela de Hegel. Muchos gérmenes ya brotaron magníficamente de la semilla del sistema y, por tanto, hay que seguir combatiendo por la realización de la libertad. El quiliasmo de los imitadores y el *pathos* de la libertad, propio de los jóvenes hegelianos, tomó en Marx la forma de una escatología política, expuesta en el *Manifiesto comunista*. Al término de la dialéctica del capitalismo la totalidad de los hombres se encontrarán socializados, capaces de controlar la producción. Pero también semejante estado seguirá constituyendo un reino de penurias vitales y de necesidades, y sólo sobrepasándolo comenzará el verdadero "reino de la libertad",[12] es decir, el "reino de Dios" sobre la Tierra, tal como el joven Hegel había llamado a la meta de su actividad.[13]

La reacción cristiana de Kierkegaard nació de la misma conciencia epocal. El tiempo, cuya infelicidad consiste en la temporalidad, necesita de algo incondicionadamente fijo, "pues cuanto más creemos poder sustraernos a lo eterno [...] tanto más necesitamos, en el fondo, de él".[14] En contraste con las "imitaciones artificiales" de la eternidad dadas en la temporalidad, en sus discursos religiosos Kierkegaard predicó la "esperanza en una eterna bienaventuranza" y la "inmutabilidad de Dios".[15] Si el hombre sometido a cambios constantes toma en serio ese pensamiento, cae en angustia y desesperación; pero, al mismo tiempo, experimentará calma y beatitud. En efecto, el esfuerzo del hombre por querer ser él mismo, sin tener en cuenta una eterna inmutabilidad, es vano. El tiempo decisivo para el hombre no está en la eternidad misma, sino en el "instante", en el que el tiempo y la eternidad entran en mutuo contacto.[16] Trátase del tiempo propiamente "decisivo", porque en este caso el tiempo, que transcurre uniformemente, se separa en las

12 *Kapital*, III/2, 2ª ed., p. 355.

13 *Br*. I, 13.

14 *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit*., p. 458.

15 "Über die Geduld und die Erwartung des Ewigen" [Acerca de la paciencia y la esperanza en lo eterno], en los *Religiöse Reden* [Discursos religiosos], trad. de Th. Haecker, Leipzig, 1938, pp. 65 y ss. y 181 y ss.

16 V, 78 y ss., y VII, 48. Cf. en el libro del autor sobre Nietzsche, pp. 64 y ss. y 153 y s. el concepto nietzscheano de "mediodía y eternidad".

dimensiones del futuro, del pasado y del presente. Pero para que sea posible distinguir esas dimensiones, el instante no ha de ser átomo alguno del tiempo, sino que tiene que constituir un momento de la eternidad. El tiempo como tal carece de presente real: sólo existe en el instante, entendido como punto, desde el que salta la decisión. Los griegos no pudieron concebir en modo alguno[17] este significado del instante, según el cual no sólo es lo pasajero, porque únicamente el cristianismo produjo, junto con la conciencia de la culpabilidad, la de la temporalidad y la eternidad. Cristianamente entendido, el instante constituye el reflejo de lo eterno en lo temporal y es "su primer intento, por así decirlo, de detener el tiempo". Con ello comienza la historia del ser-sí-mismo espiritual. Un instante en el más riguroso sentido de la palabra fue para Kierkegaard aquel en que atacó a la Iglesia, presentándole a su época la cuestión de saber si ella quería acoger o no la seriedad de la eternidad. Pero históricamente considerado, su ataque al cristianismo vigente tuvo raíces más profundas en el espíritu de la época y mayores consecuencias para el futuro que su intento de detener el tiempo ante Dios.

Luego, no es un hecho casual, sino fundado en la cosa misma, que Heidegger haya sacado consecuencias puramente mundanas de la cristiandad protestante de Kierkegaard, eliminando el carácter punzante de sus paradojas.[18] Puesto que de la *Enfermedad mortal* de Kierkegaard sólo retuvo la muerte y dejó a un lado la desesperación, esta desesperación por ser-en-el-mundo[19] se transformó en autoafirmación de la existencia, y la muerte en la autoridad suprema del ser que se mantiene a sí mismo.[20] Junto con esa finiquitación de la existencia temporal, el tiempo mismo llega a detenerse por medio de la muerte. Como único punto seguro y de antemano firme, la muerte se convierte en el verdadero *nunc stans* de la existencia finita, de tal modo que el tiempo determinado por la muerte toma apariencia de eternidad y constancia.[21] En la esperanza de la nada futura, entendida como el único porvenir cierto del ser que uno mismo es, la escatología cristiana se invierte para convertirse en su contrario: la muerte, para esta doctrina del ser –ya no cristiana y precisamente por eso todavía cristiana– es el juicio final del hombre, entendido como el ser-ahí que existe en el mundo y que

17 v, 79 nota, y 84 nota.
18 Véase G. Kuhlmann, "Zum theologischen Problem der Existenz" [Acerca del problema teológico de la existencia], *Zeitschrift für Theologie und Kirche* [Revista de teología e iglesia], 1929, pp. 49 y ss., y de Karl Löwith el artículo publicado en *Theol. Rundschau* [Panorama teológico], 1930, Nº 5, pp. 334 y ss.
19 Véase Kierkegaard, III, 180.
20 Cf. sobre el concepto heideggeriano de la anticipación de la muerte, Kierkegaard VI, 242 y ss.
21 Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 465, 468 y 470.

ha de "ser" sin saber para qué, puesto que simplemente está "allí". La muerte, concebida como la meta que *siempre* está de antemano puesta, asume el papel de la eternidad en una existencia resuelta a todo o a nada.[22]

Aquello que Goethe llamaba lo "demasiado fugaz" y Hegel el "bajo fondo de la temporalidad", en la metafísica final de la finitud de Heidegger es la roca contra la que naufraga la eternidad. Pero puesto que esta filosofía de la temporalidad no sólo tiene un "fundamento interno" teológico, sino que, según su sustancia, es una teología sin Dios, surgida en doble sentido del cristianismo, pudo reconocer con todo rigor la *antigua* relación del ser con el tiempo, concebido éste como *constante presente* o "presencia".[23] La eternidad como presente constante no sólo es el concepto griego fundamental del tiempo, contemplado en el cielo, sino también el de Hegel y Goethe.

2. EL TIEMPO Y LA HISTORIA EN HEGEL Y GOETHE

a. El presente como eternidad

> Felizmente, el carácter de tus dones naturales sabe aplicarse a tono, es decir, al instante. En efecto: una serie de instantes coherentes siempre constituye, al mismo tiempo, una especie de eternidad, de modo tal que te fue dado mantenerte de continuo firme dentro de lo fugaz; por eso consigues satisfacerme plenamente, tanto a mí como al espíritu de Hegel, en la medida en que yo lo comprendo.
>
> **Goethe**, última carta a Zelter del 11 de marzo de 1832

Hegel

El primer análisis hegeliano del tiempo[24] constituye una paráfrasis del tratamiento aristotélico de ese tema. En concordancia con la intuición griega del tiempo, también Hegel lo determinó como "ahora" (*νûν*). El ahora tiene un "derecho enorme" porque sólo el presente "es" verdadero, a diferencia de lo que ya ha sido o todavía no es. Sin embargo, el ahora singular y finito sólo es el punto del tiempo que se "pavonea" frente al todo infinito del mismo,

22 *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*], § 53.

23 *Kant und das Problem der Metaphysik* [*Kant y el problema de la metafísica*], Bonn, 1929, pp. 231 y ss.

24 *Jenenser Logik* [La lógica de Jena], ed. Lasson, Leipzig, 1923, pp. 202 y ss.

que es un eterno "movimiento circular". En el movimiento dialéctico del tiempo, por el que el futuro llega a ser pasado, mientras que el presente, en cada caso perecedero, avanza simultáneamente hacia el futuro, la diferencia de los tiempos se reduce a un constante presente que incluye en sí mismo tanto el pasado como el porvenir. El verdadero presente es la eternidad inmanente al tiempo. "Sólo el presente es; el antes y el después no son. El presente concreto es el resultado del pasado y está grávido de futuro. Por lo tanto, el verdadero presente es la eternidad."[25] "En la apariencia de lo temporal y lo pasajero 'corresponde' reconocer la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente."[26] *Hic Rhodus, hic saltus!* La preocupación por el futuro, en cambio, flota en el "éter" de la conciencia absolutamente libre.[27] Y puesto que la verdad "de Cronos, que genera y destruye todas las cosas", es el eterno presente, y dado que Hegel no medía el tiempo por lo finito y pasajero, el "concepto" constituirá el poder del tiempo y no el tiempo el poder del concepto.[28] El todo del avance temporal no está, él mismo, *en* el proceso, pues desgarrado en éste sólo podría ser un momento del proceso, pero jamás la totalidad del tiempo que, como todo, no es proceso alguno. En la duración infinita de la eternidad se anula la temporalidad de lo pasajero, es decir, se la eleva, conserva y también rebaja.

Lo mismo que rige para el tiempo caracteriza al *espíritu* de la historia del mundo, el que simplemente es "presente". "El espíritu no ha pasado ni tampoco es algo que todavía no es, sino que es el simple ahora."

> El espíritu tiene en sí mismo todos los grados del pasado, y la vida del espíritu en la historia ha de ser un movimiento circular de grados diferentes [...]. En cuanto hemos de ocuparnos de la idea del espíritu, y teniendo en cuenta que en la historia del mundo sólo contemplamos sus manifestaciones, cuando recorremos el pasado, por grande que éste sea, sólo tenemos que ver con lo presente. La filosofía se ocupa de lo presente, de lo real.[29]

La relación del espíritu con el tiempo sólo consiste, para Hegel, en el hecho de que éste se tiene que "exhibir", tanto en el tiempo como en el espacio; pero no porque en sí mismo el espíritu sea algo temporal, es decir, algo que surge y decae en el tiempo.[30]

25 *Enc.*, § 259, *Zus.*
26 Prólogo a la *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*].
27 XI, 4.
28 *Enc.*, § 258.
29 *Die Vernunft in der Geschichte* [*La razón en la historia*], ed. Lasson, *op. cit.*, p. 166.
30 Véase la inversión heideggeriana de la tesis de Hegel al final del § 82 de *Sein und Zeit.*

Los discípulos de Hegel abandonaron semejante concepto del tiempo. Desavenidos con su propia época y con la realidad vigente, proyectaron el presente que vivían en el futuro, y en la especulación de Hegel ya no advirtieron una concepción filosófica, sino sólo el abandono de la praxis histórica. Dejaron la cuestión de la eternidad en manos de la teología, por lo demás ya ultimada, y la filosofía se ligó con la conciencia del tiempo. La relación entre el espíritu y el tiempo se decidió, de modo unívoco, en el sentido del último. Por motivos semejantes a los de los jóvenes hegelianos, también Heidegger, en su crítica al análisis del tiempo de Hegel,[31] dejó a un lado la eternidad, como cosa desprovista de importancia, y fundó todo sobre la existencia histórica como tal, a la que la muerte limita de manera absoluta. El reflejo de la muerte en la existencia finita constituye el "instante". Juzgado desde esta perspectiva, el "ahora" de Hegel no parece ser más que un punto, "de hecho existente", dentro del *espacio* temporal, lo que está muy lejos de una comprensión existencial del tiempo que se temporaliza. Heidegger trata de explicar la comprensión "vulgar" del tiempo, propia de Hegel, a partir de la "irrupción" de la ontología antigua, que medía el tiempo por el espacio y por el "tiempo cósmico". Por otra parte, se desprende que el concepto del tiempo que Heidegger pretende mostrar como el "originario" ya se encuentra arraigado en la apreciación originariamente *cristiana* del *saeculum* o del tiempo cósmico, aunque Heidegger mismo sólo haya interpretado ese origen de su concepto de tiempo[32] de modo marginal; por ese motivo, dejó encubierta la sustancia histórica de la ontología existencial. Partiendo de este punto, pudo decir que era vano querer explicar el fenómeno "extático" del instante y el predominio de lo futuro a partir de un ahora "nivelado" y del presente "de hecho existente". La cuestión consiste en saber si un análisis del tiempo orientado por el "instante" de Kierkegaard, que reduce el presente al mero tiempo "de hecho existente", comprende el tiempo de un modo más propio que Hegel, quien concebía aristotélicamente el todo del tiempo y se liberaba como filósofo del cuidado de su propio "poder ser total". Sólo si Hegel, también "instantáneamente", hubiese querido ser "para su tiempo",[33] se podría decir que niveló el ahora acomodándolo al tiempo cósmico".[34]

31 *Sein und Zeit*, § 82.
32 *Ibid.*, § 68 a, y § 81, fin.
33 *Ibid.*, § 74.
34 En contraste con la terminología de Heidegger, en el uso de la lengua alemana, y también en Hegel y Goethe, la palabra *Dasein* significa lo que según Heidegger no debería significar, a saber: ser presente o existencia actual.

La verdadera cruz del análisis hegeliano del tiempo no consiste en el hecho de que haya pensado en la eternidad, sino en que –a pesar de su reelaboración de la *Física* de Aristóteles– ya no miraba el movimiento circular de las estrellas del cielo ni el "éter" real con la originalidad de los griegos; en cambio, atribuyó la eternidad a un espíritu en cuyo concepto la tradición griega y el cristianismo se compenetraban de manera inextricable. En cuanto Hegel, considerado como filósofo del mundo cristiano-germánico, concibió el espíritu desde el punto de vista de la voluntad y de la libertad, la relación del espíritu con el tiempo, que él determinó al modo griego como presente eternamente perdurable y movimiento circular, siguió siendo de hecho una contradicción y un enigma, que sólo resolverían los discípulos de Hegel en favor de la libertad de la voluntad, para la cual el futuro tiene preeminencia. Pero, también según Hegel, la liberación del espíritu producida por la irrupción del cristianismo constituye el punto absolutamente decisivo de la historia del espíritu. Tal *instante histórico*, dentro del devenir del espíritu *cristiano*, fue pensado en la filosofía de Hegel al unísono con el *presente eterno*, propio de la concepción *griega* del mundo.

Goethe

La concepción de Goethe acerca del tiempo es, literalmente, idéntica al concepto hegeliano; pero el camino por el cual lograron ambos la noción de que lo eterno era inmanente al tiempo es tan diferente como lo es el sentido de la naturaleza de Goethe respecto de la especulación intelectual de Hegel. Innumerables son las observaciones en las que Goethe celebra el presente y el instante; pero no el instante violentamente "decisivo", sino aquel en que la eternidad se nos aparece. Nada ha de ser anticipado o añorado. En ocasión de la propuesta de un brindis dedicado al recuerdo, Goethe declaró vivamente que él no admitía ningún recuerdo, pues lo que alguna vez nos ha salido al encuentro como siendo importante para nosotros tiene que ingresar desde el comienzo en nuestra interioridad y continuar siendo en nosotros un poder eternamente formativo. El hombre tiene que aprender a apreciar el presente y la condición instantánea, porque todo estado, todo instante, tienen valor infinito: "representan la eternidad entera".[35] Para Goethe, el original del presente constante consti-

35 *Gespräche* [Conversaciones], III, 36 y s.; cf. para lo que sigue: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, *op. cit.* [*La estrella de la redención*], Parte III, pp. 36 y ss., y E. Staiger, *Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters* [El tiempo como imaginación del poeta], Zurich, 1939, pp. 101 y ss.

tuía el ser de la naturaleza, cuya generación y corrupción se descubría como siendo una metamorfosis de lo mismo. En particular la morfología le enseñaba a contemplar lo "eterno en lo pasajero". Lo que Hegel atribuía al espíritu rige también para la naturaleza tal como Goethe la concebía. "En ella todas las cosas están siempre allí. La naturaleza no conoce el pasado ni el futuro. El presente es su eternidad."[36] "La naturaleza siempre es Jehová: lo que es, fue y será." Tres poemas, tomados de *Dios y el mundo*, desarrollan los mismos pensamientos con perfección poética. "Lo eterno se sigue moviendo en todo, pues si el todo quiere detenerse en su ser, se disgrega en la nada" –así concluye el poema "Uno y Todo". "¡Ningún ser se puede destruir! Lo eterno se sigue moviendo en todas las cosas: sé feliz de conservarte en el ser"; con esas palabras comienza el poema "El legado". "Y ningún tiempo y ningún poder despedazan la forma impresa que se desarrolla de modo viviente", dice en la "Palabra primitiva".

Semejante concepción de la totalidad del tiempo[37] no sólo tiene vigencia con respecto a Dios y al mundo, sino también para la vida del hombre: en ésta el presente es todo:

> Todo amor se refiere al presente. Aquello que me ha agradado en un presente, siempre se me volverá a ofrecer en su ausencia y suscitará el deseo de su renovada presencia. Al cumplimiento de este deseo lo acompaña un vivo gozo, y una gracia siempre igual escolta a esa dicha. Tal es cuanto en verdad amamos y de ello se deduce que podemos amar todo lo que es capaz de alcanzar nuestro presente: incluso, para expresar lo último y más alto, diría que el amor de lo divino siempre aspira a actualizar lo supremo.[38]

Semejante suprema presentación de un hombre en el todo del mundo se expresa en el poema titulado "Presente", que concluye con la "eternidad".[39]

Pero no sólo el presente, en el que la eternidad existe, tiene infinito valor, sino que también éste le corresponde al instante fugaz.[40] El mismo valor vital del pasado se apoya en el acto por el que el instante presente se toma con seriedad, pues en él lo fugaz se conserva en el futuro. Por eso Goethe aconsejaba escribir un diario para anotar en él todo género de ocurrencias:

36 *Fragment über die Natur* [Fragmento sobre la naturaleza].
37 Véase el poema "Vermächtnis" ["El legado"], estrofa 5.
38 *Maximen und Reflexionen*, Nº 388.
39 Para este punto, cf. en la correspondencia de Goethe con M. Willemer, ed. de Hecker, Leipzig, 1915, 42 y s. y 312 y s.
40 Véase *Gespräche*, III, 446; cf. IV, 160 y s.

> Sin eso, apreciamos demasiado poco el valor del presente [...] nos separamos servilmente de la mayor parte de las cosas para no contar con ellas. Una visión diaria de lo hecho y experimentado nos permite conservar nuestra actividad y alegrarnos de ello; tal procedimiento conduce a la escrupulosidad. ¿Qué es la virtud, sino un verdadero adaptarse a cada condición? Las faltas y errores saltan a la vista cuando están escritos en esos diarios, y la aclaración del pasado se propaga a la del futuro. Aprendemos a estimar el momento tan pronto como le damos valor histórico.[41]

Cuando el hombre confiere a los instantes pasajeros cierta coherencia en forma de "series" y, de ese modo, se mantiene fijo en medio de lo transeúnte, también en ellos se encontrará una especie de eternidad. Y con el deseo de poder reunir finalmente su concepción de la eternidad temporal con la cristiana, una vez que hubo retornado a la vida después de padecer cierta enfermedad mortal, Goethe le escribió a la condesa de Stolberg:

> Vivir mucho tiempo significa sobrevivir a muchas cosas, es decir, a hombres amados, odiados o indiferentes, o reinos y capitales, incluso a los bosques y árboles que habíamos sembrado y plantado en la juventud. Nos sobrevivimos a nosotros mismos y si todavía nos quedan algunos dones del cuerpo y del espíritu nos declaramos reconocidos. Dejamos que todas las cosas pasajeras nos agraden: cuando para nosotros sólo esté presente lo eterno de cada instante, no padeceremos por la fugacidad del tiempo.[42]

La última palabra de Fausto moribundo es la del "instante supremo" que perdura en la eternidad. Por ese modo de pensar, Goethe se creía identificado con el espíritu de Hegel, tal como lo testimonia su última carta a Zelter.

Pero el sentido goetheano de la naturaleza lo llevó a rechazar el hecho de que el presente eterno "de lo que es" se pueda revelar originariamente en la historia universal y en tanto espíritu: es decir, no aceptó esa fe en la razón de la historia. El motivo más profundo de su disgusto por el mundo de la historia estuvo en la concepción de que el cristianismo separaba el mundo natural de la "Idea". "Lo ideal era meramente espiritual, cristiano."[43] Conforme con eso, también se diferencia la estimación que ambos tuvie-

41 *Gespräche*, III, 421.
42 Carta del 17 de abril de 1823; cf. la quinta estrofa de "El legado".
43 *Gespräche*, I, 495.

ron del mundo histórico. La idea hegeliana de la historia universal, cuyo punto de partida estaba dado por el espíritu, cuyo carácter absoluto se fundaba en el cristianismo y la concepción goetheana del acontecer del mundo iniciado en una naturaleza que ya en sí misma era razón, revelan palpablemente, respecto de la historia, la diversidad del concepto del tiempo que ambos sostuvieron y que en apariencia era el mismo.

b. La filosofía hegeliana de la historia y la concepción goetheana del acontecer del mundo

Historia (*Geschichte*) significa, etimológicamente, acontecer (*Geschehen*); *historein* quiere decir en griego "informarse de algo" o "investigar algo", para luego notificar y exponer acerca de aquello de que se han obtenido informes e investigaciones. Estas dos significaciones fundamentales de la historia, entendida, en un caso, como acontecer, y en el otro como conocimiento, se confundieron unificándose a través de múltiples significados accesorios.[44] El sentido de la historia como ciencia (*Historie*) se alejó tanto de su origen que, entre los historiadores modernos, las reflexiones históricas del "historicismo" casi eliminaron el otro aspecto: la información sobre el acontecer. Los primeros historiadores de Occidente no estudiaron el "nacimiento del historicismo": eran viajeros que investigaban con ojos y oídos abiertos para después narrarnos de modo ejemplar todo cuanto habían visto o sabido por otros. En la misma medida con que el sentido originario de la palabra *historia** es concreto y sugestivo, aquello que a partir de Hegel, en cambio, se entendió por "historia universal" es remoto y abstracto. Desde Hegel, en contraste con la *historia*, la historia universal parece ser algo que, justamente, uno *no* ha visto ni experimentado por uno mismo; es decir, no se trata de un objeto que se haya investigado o del que se hubieran tenido informaciones. Sin embargo, el acontecer de cada día, la historia cotidiana, muestra en pequeño algo de lo que en la historia del mundo sucede en grande. Previas a toda historia universal, las noticias periodísticas nos comunican diariamente lo sucedido en el mundo, y nuestra época se puede lisonjear por tener conciencia de los acontecimientos mundiales que todos los días vive en grandes dimensiones. Junto a la *gran-*

44 Véase J. Hennig, "Die Geschichte des Wortes Geschichte" [La historia de la palabra historia], *Deutsche Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1938, Nº 4.

* Las cursivas indican que se trata de la palabra griega ἱστορία. [N. del T.]

diosa e íntegra historia universal, que nos sobrepasa a todos, existe otro tipo de acontecer, de menor extravagancia, pero no menos real: el invisible acontecer del *avance de la vida cotidiana del hombre* y el sucederse siempre igual del *curso del mundo natural*.

Una indicación sin importancia puede aclarar lo dicho: todo diario, en la primera página y con grandes titulares, contiene noticias sobre la historia de los mayores sucesos mundiales en su totalidad; algunas páginas más adelante se encuentran informes acerca de pequeños acontecimientos próximos a la vida cotidiana, por ejemplo, noticias sobre la vida social de la ciudad. Y, finalmente, en un ángulo inferior se halla el informe meteorológico del día. Quien todavía no haya sofocado su sensibilidad por el hábito de leer periódicos tendrá que proponerse esta pregunta: ¿qué tienen que ver entre sí esas tres esferas de la vida –la gran historia del mundo, el pequeño acontecer de lo cotidiano y la naturaleza–, cuya marcha no es insignificante ni tampoco demasiado notable? El simple hecho de que el hombre deba vivir en la naturaleza, con el prójimo y en la historia universal, determina la consideración filosófica del acontecer del mundo.

Hegel dictó sus lecciones sobre la *Filosofía de la historia* en los años 1822-1823 y 1830-1831. La introducción aclara el principio de su tratamiento, que es el del despliegue gradual del espíritu y por tanto de la libertad. El espíritu que, como espíritu cósmico, domina la historia del mundo, es negativo frente a la naturaleza; es decir, el avance en el desarrollo del espíritu hacia la libertad constituye un progreso en la liberación de su entrelazamiento con la naturaleza. Por tanto, en la filosofía de la historia de Hegel *la naturaleza como tal* no tiene ninguna significación autónoma y positiva. No es el fundamento de la historia del mundo, sino sólo su base geográfica. La relación, dada por la naturaleza, entre la tierra y el mar; la configuración de las costas, de los parajes montañosos y las llanuras; el curso de los ríos y la forma de las montañas; las lluvias y la aridez; los climas calurosos, fríos y templados, todo ello influye, como es natural, sobre la vida histórica del hombre; pero jamás es algo absolutamente determinante. Al "tipo natural" de una "localidad" determinada le corresponde el tipo y el carácter del pueblo que vive allí, porque el espíritu en general se manifiesta en el tiempo *y* en el espacio. Con frecuencia Hegel ha analizado en detalle esa correspondencia entre el mundo natural y el espiritual.[45] Pero en prin-

45 *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, *op. cit.*, 191, y cf. la observación irónica de A. von Humboldt: "Considero que en Hegel hay, ciertamente, un bosque de ideas […]; pero para un hombre como soy yo –ligado cual un insecto al suelo y a la diversidad de su naturaleza– las afirmaciones abstractas sobre hechos y

cipio la naturaleza regía para él como mero "escenario natural" del acontecer espiritual del mundo. Según Goethe, en cambio, la naturaleza es la llave que permite comprender el mundo del espíritu.

Para la idea hegeliana de la historia del mundo, *la vida cotidiana del hombre* no tiene significación sustancial. Cada individuo posee, por cierto, un valor que es independiente del "estruendo de la historia universal", y los intereses y pasiones que dominan los "pequeños círculos" de la vida humana son los mismos que los que se agitan en el gran teatro del mundo. Pero la historia universal se mueve en un plano más alto que el de la vida cotidiana, cuyos criterios morales no son válidos para el acontecer político. Puede ocurrir que algún individuo singular, que se resiste personalmente al progreso histórico-mundial de cierta idea universal, sea moralmente más elevado que otro que comete algún delito, pero que, en la ordenación histórico-universal de las cosas, sirva como medio para el logro de algún fin; mas en tales conflictos, ambas partes están "dentro del mismo círculo", a saber, dentro del ámbito del acontecer universal, y en principio es absurdo exigir pretensiones morales en hechos histórico-mundiales o hacer luchar la moral contra la política.[46] El derecho absoluto del espíritu del mundo sobrepasa todas las justificaciones particulares, y dentro de ese movimiento, que concierne a lo "grande y total", los individuos sólo son *medios* puestos al servicio de la finalidad de ese todo.

Por eso sostiene Hegel que los individuos verdaderamente valiosos sólo son aquellos que tienen importancia *histórico-mundial*, es decir, los que realizan las metas finales, universales y grandiosas de la historia del mundo, porque representan un "espíritu del pueblo" llamado a dominar y una "Idea". Hegel consideró que Napoleón fue uno de esos individuos. Cuando éste entró en Jena, en 1806, Hegel escribió en una carta:

> Vi al emperador –a esta alma del mundo– cabalgar a través de la ciudad para cumplir actos de reconocimiento. Efectivamente, ver a un individuo semejante produce una maravillosa sensación: concentrado aquí, en un punto, y sentado sobre el caballo, conquista el mundo y lo domina.

---

concepciones falsas acerca de América y del mundo indígena me oprimen e irritan [...]. Renunciaría con gusto a la 'carne de vaca europea' que, en la página 77, Hegel imagina muy superior a la americana, y viviría junto a los débiles cocodrilos, desprovistos de fuerza (aunque tengan 25 pies de largo)", carta de A. v. Humboldt a Varnhagen von Ense, 1860, pp. 44 y s.

46 *Rechtsphilosophie*, §§ 337 y 345.

También la caída de Napoleón le confirmó su concepción histórico-mundial. En 1816 le escribió a Niethammer:

> Los acontecimientos más generales del mundo [...] me dan ocasión para adentrarme en el pensamiento y llegar, la mayor parte de las veces, a consideraciones más universales que las que me despiertan los individuos y los seres cercanos, pues éstos interesan demasiado al sentimiento. Me atengo al hecho de que el espíritu universal le ha dado al tiempo la palabra que le ordena avanzar; tal orden es obedecida, y ese ser avanza irresistiblemente, como una falange acorazada y firmemente cerrada, y con un movimiento tan imperceptible como el del curso del sol, se encamina hacia adelante con paso recio y grácil a la vez; innumerables tropas ligeras se le oponen y lo rodean con el fin de flanquearlo; pero la mayoría no sabe de qué se trata y lucha a cabezazos, como guiados por una mano invisible. Las permanentes jactancias [...] no sirven para nada: sólo podrían alcanzar el cordón de los zapatos de ese coloso y lustrarlos con algo de betún o enlodarlos; pero no les sería posible desprenderlos y mucho menos calzarse los zapatos divinos [...] de suelas elásticas o las botas de siete leguas, que cuando al coloso le place hacerlo, puede usarlas. El partido más seguro (interior y exteriormente) es el de contemplar con firme mirada el avance del gigante; se le podría oponer resistencia y –para complacer a los compañeros, ocupadísimos y presurosos– ayudar a engrasar con betún el calzado que el gigante lleva puesto y con propia satisfacción del ánimo, favorecer esa muy seria agitación.

A la reacción contra Napoleón le son aplicables las palabras jacobinas: *la vérité en la repoussant, on l'embrasse*, pues se halla dentro de la misma esfera contra la cual se reacciona y en el fondo sella un acontecer contra el que dicha reacción cree tener el mayor odio. Pero en lo concerniente a las inútiles preocupaciones personales de las "hormigas, pulgas y chinches", ellas estarían determinadas por el "benévolo creador" al papel de suscitar bromas, sarcasmos y envidias, sin que en esencia modifiquen algo en el bien y el mal. Hegel concibió la historia universal patéticamente, como una historia de los espíritus de los pueblos, de los estados y de los individuos de importancia histórico-mundial, los que realizan el "concepto" de su época. También para Goethe Napoleón fue un "compendio del mundo"; pero como el poeta no construía a partir de la Idea, sino que vivía en el mundo de la intuición, no vio en Napoleón un simple "encargado de negocios del espíritu del mundo", sino un "fenómeno" inimaginable, un "semidiós", un hombre por completo extraordinario, surgido del "abismo".

Si el principio del acontecer del mundo no está en la naturaleza ni en la vida cotidiana del hombre, sino en la "Idea" y en el "espíritu", tendremos que preguntar: ¿cómo fundamenta Hegel semejante concepción histórica del mundo basada en la "Idea", y en qué relación dicha Idea se encuentra, según él, con la experiencia inmediata y la intuición de la vida real?

El fenómeno fundamental de la vida histórica es, sobre todo, el de la *transformación*: el cambio constante de los pueblos, los estados y los individuos, la generación y la corrupción, el prosperar y el decaer, el fundar y el destruir. Tanto lo más noble como lo más vulgar, tanto el delito atroz como las acciones heroicas, nada es constante, y en todo ese acontecer conocemos por todas partes "lo nuestro": el hacer y el padecer del hombre. Por eso el "egoísmo" de los hombres individuales, como el de los estados y el de los imperios enteros, constituye "el móvil más poderoso". Esfuerzos enormes se convierten en nada, y de los sucesos más pequeños se siguen las consecuencias históricas más grandes. Épocas de enérgica libertad y de floreciente riqueza se alternan con períodos de miserable esclavitud y de lamentable pobreza. Si se considera sin prejuicios el espectáculo de las pasiones y los sufrimientos humanos, de la irracionalidad y de la violencia, no se podrá ver en la historia del mundo ni una Idea ni tampoco una meta final de carácter racional. Dicha historia es un confuso "montón de escombros" y una "carnicería" a la que se sacrifica la dicha de los pueblos, los estados y los individuos. Precisamente esa visión "próxima" de la historia provoca en Hegel la siguiente pregunta: ¿*para qué*, es decir, *para qué meta final ocurre* todo eso? Hegel creyó poder responderla como filósofo cristiano, mundanizando la fe cristiana en la Providencia y transformando la historia sagrada del cristianismo en una teodicea mundana, para la que el espíritu divino del mundo es inmanente; el Estado, un Dios terrenal, y la historia en general, algo divino.

En oposición al empirismo histórico y a la "reflexión sentimental" sobre los hechos, la tarea de la *filosofía* de la historia consiste en descubrir el "principio" que atraviesa todas las transformaciones. En cuanto ella aporta el "ojo del concepto" y ve el mundo con la razón reconocerá –no en las existencias singulares y "contingentes", sino en lo "grande y total"– el contenido racional de la historia universal, cuya razón consiste, según Hegel, en ser un constante "progreso en la conciencia de la libertad": en ella la libertad "realiza un mundo". La filosofía hegeliana de la historia desarrolló de modo consciente ese proceso, que va desde el mundo oriental, pasando por el grecorromano, hasta el cristiano-germánico. A su término se halla la liberación producida en Europa por la Revolución Francesa.

Semejante historicismo metafísico, propio de la construcción hegeliana, sustituye la desvalida fe en la Providencia, profesada por la religión cris-

tiana; y todavía hoy el historicismo, entendido como creencia en el sentido de la historia, constituye la religión de la gente "culta", cuyo escepticismo es demasiado débil como para poder prescindir de toda fe. Dicho escepticismo constituye la especie más módica de un sustituto de la fe. En efecto, ¿habría algo más simple que creer que todo cuanto alguna vez haya acontecido exitosamente en el largo tiempo de la historia debería tener significado y finalidad? Aun quien nada sepa de Hegel, piensa hoy de acuerdo con su espíritu, si, en general, comparte su admiración por el poder de la historia y si supera, desde el punto de vista "histórico-mundial", las exigencias y las miserias cotidianas. Sólo un espíritu tan probo como el de Burckhardt estuvo libre de la fascinación que Hegel ejerció sobre sus sucesores. Los verdaderos discípulos de Hegel convirtieron su *metafísica* de la historia del espíritu en un *historicismo absoluto*, es decir, conservaron tan sólo el aspecto histórico del carácter absoluto del espíritu que se despliega en la historia y estimaron que el poder supremo de la filosofía y del espíritu estaba en el acontecer del tiempo. La "idea histórica de una época" o el "espíritu verdadero del tiempo" fue elevado por Ruge a la jerarquía de supremo señor, que en todos los casos tiene razón. En efecto, el "espíritu" –deducido de Hegel–[47] sólo es real en el proceso del mundo, cumplido por hombres activos. Para los discípulos de Hegel, el "espíritu histórico" o la "autoconciencia de la época" rigen como los criterios de lo verdadero y lo falso, porque sólo la historia revela en el tiempo aquello que, cuando alcanza el éxito, constituye la verdad de la época. Pero si "todo cae en la historia", la historia del mundo y del espíritu es, en esencia, rica en perspectivas, pues su principio estará en el progreso hacia el futuro, que constituye la esencia del tiempo. El *historicismo* de Hegel, vuelto al pasado y por eso mismo de carácter rememorativo, se convirtió entre los jóvenes hegelianos en *futurismo histórico*. No sólo quisieron ser resultados de la historia, sino que, por hacer época, ellos mismos eran "históricos".

Tal historicismo de los jóvenes hegelianos, convertido en algo activo, se mitigó como consecuencia de la reacción política contra la década de 1840; y desde Heym hasta Dilthey, el historicismo se satisfizo con reducir la metafísica hegeliana de la historia del espíritu a una "historia del espíritu" sin metafísica. Pero con la revolución fascista, que se produjo en Italia y en Alemania después de la Primera Guerra Mundial, también resucitó el historicismo activista de la década de 1840. Las personas cultivadas en cuestiones de historia lo sintieron de modo sólo negativo, como "antihistoricismo".[48]

47 Véase más adelante, II, 2, b.
48 Croce, *Ultimi saggi*, Bari, 1935, pp. 246 y s., sobre el "*antistoricismo*".

Pero ya en Nietzsche se había descubierto como una voluntad de futuro, y por eso éste se oponía tan críticamente a la cultura "histórica". Como había ocurrido un siglo antes, se quería ser "histórico" a sabiendas, y no sólo recordar lo pretérito, como "anticuarios". Lo que hoy han hecho y proclamado los hombres conductores del Estado ocurre con la voluntad y la conciencia de ser "históricos" *a priori*. Se cuenta de antemano con siglos y milenios. No pasa semana alguna sin que alguien pronuncie algún discurso "histórico", es decir, un discurso que –en contraste con las conmemoraciones– sólo piensa en el *futuro*, porque se admite que sólo los siglos posteriores a nosotros podrán estimar lo que en la actualidad se ha hecho. Se cuenta con que el futuro legitime y justifique históricamente las acciones y el acontecer del presente, y más que nunca se tiene el convencimiento de que la historia universal es el juicio final. Todavía en ese uso pervertido de la palabra "histórico" resuena el *pathos* que Hegel le confirió, y no constituye ninguna diferencia de principio aclarar el hecho de si, en el sentido histórico mundial, se ha recordado o esperado; si se ha estado harto de pasado o sediento de futuro.

Por extravagante que sea la construcción hegeliana de la historia –entendida como el "progreso en la conciencia de la libertad"– cuando se la compara con concepciones más próximas y empíricas, se advierte que la razón por la que pudo volverse tan popular reside en su íntimo núcleo, previamente separado de su corteza cristiano-teológica.

La construcción hegeliana está compendiada en el hecho de que ella mide en general la marcha de la historia por el progreso temporal; es decir, a partir del último paso, construye el anterior, entendido como necesariamente reductible a él. Semejante orientación según la *sucesión* temporal presupone que en la historia universal sólo tiene vigencia aquello que es *rico en consecuencias* y que el sucederse de los acontecimientos del mundo debe ser valorado según la razón del *éxito*. Éste no sólo constituye la instancia suprema de la visión histórico-universal de Hegel, sino que proporciona, al mismo tiempo, un criterio constante para valorar los hechos de la vida cotidiana, en la que siempre se admite que el triunfo de algo prueba tener un derecho superior al de lo carente de éxito. El núcleo popular de la especulación de Hegel yace, por tanto, en la difundidísima convicción de que lo exitoso es también lo justificado. Esa fe obtuvo una aparente confirmación en la naturaleza, durante el siglo XIX, a través de la teoría de la evolución de Darwin. Seducido por la competencia económica, Darwin descubrió la ley de la "selección natural", según la cual nacieron las especies superiores de animales porque en la "lucha por la existencia" los más hábiles sobrevivieron a los menos dotados. La filosofía de la historia de

Hegel y la teoría biológica de Darwin[49] demostraron, a partir de éxitos efectivos, la presunta necesidad y el íntimo derecho de la producción de lo victorioso, y la admiración que ellos sintieron por los poderes históricos y biológicos, respectivamente, condujo al culto de cualquier fuerza triunfadora.[50] Por otra parte, lo que desaparecía de la memoria histórica por haberse aniquilado o quedado desprovisto de éxito, según la fórmula de Hegel, regía como una "existencia injustificada".[51]

"El éxito –dice un proverbio– premia al maestro." "El éxito, afirmaba Nietzsche con el mismo derecho, fue siempre el más grande de los mentirosos."[52] Es cierto que el éxito constituye un criterio inevitable de la vida humana; pero prueba todo y al mismo tiempo nada. Todo, porque tanto en la historia universal como en la vida cotidiana sólo lo exitoso posee valor; y nada, porque hasta el mayor de los éxitos de la masa no prueba en modo alguno la dignidad íntima y la verdadera "grandiosidad histórica" de lo que efectivamente fue exitoso.[53] A menudo lo vulgar y torpe, lo vil y la locura, fueron triunfadores, y ya sería mucho si una fuerza victoriosa proclamara también la fama y el honor de lo vencido, en lugar de atenerse al aparente derecho de su propio y exitoso poderío. Jamás se ha fundado ningún poder histórico sin hechos de violencia, delitos y crímenes; pero la humanidad herida se acomoda bien o mal a cada transformación, mientras que la historia del mundo "acumula a nuestra costa grandes tesoros".[54]

Quien haya experimentado un fragmento de la historia universal dentro de la realidad, en vez de conocerlo por noticias transmitidas o por discursos, libros y diarios, tendrá que llegar al resultado de que la filosofía

49 Para la conexión histórica de ambas teorías, es muy significativo el hecho de que un hegeliano como Marx viese en Darwin un dialéctico materialista y le haya querido dedicar *El Capital*.

50 Cf. Nietzsche, I, 223 y 353 y s.; X, 273 y s. El ejemplo más grandioso de la teoría histórica del éxito se halla en el triunfo del cristianismo sobre el mundo antiguo. No sólo para Hegel, sino también para casi todos los historiadores, rige como un hecho probado que el éxito histórico del cristianismo, su expansión por medio mundo, su duración y poder, constituyen una prueba, al menos indirecta, de su superioridad espiritual. En contra de esa idea, véase Nietzsche, I, 340 y 368, y X, 401; Kierkegaard, VI, 140 y ss. Ambos justamente porque tomaron el cristianismo en serio, rechazaron la "demostración del siglo".

51 Véase J. Burckhardt, VII, 26, 198, 205.

52 Cf. L. Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches* [Las conquistas psicológicas de Nietzsche], Leipzig, 1926, cap. 6.

53 Véase en las *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* [*Reflexiones sobre la historia universal*] de Burckhardt el capítulo sobre las grandezas históricas.

54 Goethe, *Gespräche*, II, 159.

hegeliana de la historia[55] es una construcción histórica seudoteológica, conducida por la idea del progreso hacia la plenitud escatológica del fin de los tiempos, cosa que de ningún modo corresponde a la realidad visible. El verdadero *pathos* de la historia universal no sólo se halla en la "grandiosidad" prestigiosa e imponente, que es el objeto que suele tratar, sino también en el padecer silencioso que ella descarga sobre los hombres. Y si en la historia universal hay algo que pueda ser admirado, será la fuerza, la perduración y la perseverancia con que la humanidad siempre se vuelve a levantar, a partir de toda clase de pérdidas, destrucciones y heridas.

La manera según la cual Goethe consideró la historia está muy alejada de la construcción hegeliana; pero no ocurrió así porque Goethe haya sido un "poeta" y Hegel un "pensador", sino porque los sentidos puramente humanos de Goethe estaban igualmente abiertos a la naturaleza y a la vida cotidiana del hombre, tanto como a los grandes acontecimientos del mundo. Debido a su posición en la corte de Weimar, experimentó la historia del mundo desde mucho más cerca que Hegel. Los acontecimientos histórico-mundiales con que Goethe estuvo en contacto fueron los siguientes: la coronación imperial de José II, en Frankfurt (1764), la Guerra de los Siete Años (1756-1763), la muerte de Federico el Grande (1786), el estallido de la Revolución Francesa (1789), la campaña de las tropas alemanas en Francia (1792), la batalla de Jena y el fin del Sacro Imperio Romano de la nación alemana (1806), la reunión de príncipes en Erfurt y su conversación con Napoleón (1808), el incendio de Moscú (1812), las guerras prusianas de liberación (1813-14) y la caída de Napoleón (1815), el dominio de Metternich y, finalmente, la revolución de julio en París (1830).

> Tuve la gran ventaja [...] de haber nacido en una época en la que los más grandes acontecimientos mundiales estaban a la orden del día. Tales sucesos se continuaron a través de mi larga vida, de modo que fui el testigo viviente de la Guerra de los Siete Años; luego, de la independización de América respecto de Inglaterra, de la Revolución Francesa y, finalmente, de toda la época napoleónica hasta la caída del héroe, y de los demás acontecimientos que siguieron a ese hecho. Pude así llegar a resultados y concepciones muy diferentes de las que arribaron quienes, por haber nacido ahora, sólo tienen la posibilidad de apropiarse de aquellos grandes datos a través de libros que no entienden.[56]

55 Véase, del autor, *Meaning in history. The theological implications of the philosophy of history*, Chicago, 1949.

56 *Gespräche*, III, 74.

El acontecimiento histórico-mundial que, además de afectar a Goethe, lo obligó a afirmar todo su ser fue la Revolución Francesa, cuyo estallido lo conmovió tanto más por cuanto acababa de regresar de Italia para instalarse en Weimar. Sólo pocos pasajes de sus escritos y cartas delatan la medida en que esa revolución de todo lo vigente –de valor histórico-universal por su influencia palpable en la condición humana– conmovió su ser más íntimo. "Podrás imaginar que la Revolución Francesa también constituyó para mí una revolución. Por lo demás, yo estudio a los antiguos y sigo sus ejemplos en la medida en que se puede hacerlo en Turingia" –dice en una carta dirigida a F. H. Jacobi.[57] En medio de esa disolución se aferró a los estudios como a una "tabla de salvación durante un naufragio" e intentaba dominar poéticamente el "más espantoso de los acontecimientos" mediante esfuerzos que él denominaba "ilimitados".

> Si miro hacia el pasado, penetrando en los muchos años transcurridos, veo con claridad cómo el atenerme durante tanto tiempo a ese objeto inaferrable casi ha consumido inútilmente mi facultad poética. Y, sin embargo, aquella impresión arraigó tan profundamente en mí, que no puedo negar que sigo pensando en continuar *La hija natural* y que en mi pensamiento se forma esa admirable obra sin tener el valor de dedicarme a realizarla de modo pormenorizado.[58]

Todavía cuarenta años más tarde, examinando retrospectivamente su obra, Goethe se diferenciaba a sí mismo de la joven generación mediante el criterio ofrecido por ese acontecimiento: de un modo tan decisivo sentía el corte histórico-mundial que la Revolución Francesa había introducido en el modo de pensar y en las acciones de los hombres.[59] Ninguno de sus dramas de la revolución estuvieron bien logrados; sólo consiguió llegar a una obra acabada en la descripción de la *Campaña en Francia*.

Fundándose en esa clásica exposición de un período de guerra, la mayor parte de las veces se cita una proposición que parece ser muy hegeliana. Al referirse a la batalla de Valmy, dice: "A partir de aquí y desde hoy, comienza una nueva época de la historia del mundo, y así lo diríais si hubieseis estado presentes". Pero el sentido justo de esa proposición sólo

57 *Br*. Carta del 3 de marzo de 1790; cf. *Annalen*, t. 27, *op. cit*., pp. 9 y 19 y s.; *Gespräche*, III, 61 y s.

58 *Op. cit*., t. 40, p. 446.

59 Carta a Zelter del 2 de enero de 1829; cf. Tieck, *Goethe und seine Zeit* [Goethe y su tiempo], 1828, y Gutzkow, *Über Goethe im Wendepunkte zweier Jahrhunderte* [Acerca de Goethe en la encrucijada de dos siglos], 1835.

puede entenderse en conexión con lo que sigue, donde traslada el acento de la historia universal a la vida real y trivial de todos los días. "En estos instantes, en los cuales nadie tiene qué comer, reclamé un pedazo de pan adquirido esta mañana; del vino, abundantemente consumido ayer, sólo queda el contenido de una botellita de aguardiente."[60] Y en otro pasaje, en el que Goethe vuelve una vez más a su veredicto, continúa en el mismo sentido:

> El modo según el cual el hombre en general, pero en particular en la guerra, se adapta a lo inevitable y trata de llenar los intervalos entre el peligro, las penurias y los disgustos con placeres y diversiones, se mostró también aquí, cuando la banda de Thadden ejecutó *Ça ira* y la *Marsellesa*, mientras se vaciaban unas después de otras botellas de *champagne*.[61]

Esas dos observaciones son mucho más significativas para el estado de ánimo, el tono y el contenido de sus descripciones que las sentencias aisladas, referidas a la historia universal. La convincente verdad del informe de Goethe se apoya en la gran justicia con que describió a los soldados y civiles, burgueses y nobles, revolucionarios y emigrantes, amigos y enemigos, jefes y tropas, agitaciones e indiferencias, esfuerzos y fatigas, hambre y sed. Expuso todo el proceso de la vida real del hombre que está en medio de la confusión de la guerra, mezclando, como corresponde, los hechos; ni convierte a la historia en escenario de acciones heroicas de un modo monumental, ni la trivializa críticamente; sólo la contempla, libre de prejuicios, como un fenómeno cualquiera.

El convencionalismo de considerar la historia universal en su grandiosidad y totalidad consiste en que se la trata con abstracción de las realidades humanas y de las relaciones entre los seres, como si fuese un mundo por sí mismo, sin referencia a los hombres que actúan en ella y la padecen. A Goethe no se le puede achacar la culpabilidad de semejante abstracción filosófica. No construyó ningún "espíritu del pueblo", capaz de encarnar principios "absolutos", sino que narró la historia intuitivamente, tal como lo muestra el hecho de que el momento histórico-universal de la batalla de Valmy le despertara apetito. Al regresar de Bohemia, cuando el "Sacro Imperio Romano de Alemania" llegaba a su fin, confesó que un conflicto producido entre su sirviente y el cochero le había interesado más que ese acontecimiento, grandioso, pero vago y lejano.

60 *Op. cit.*, t. 25, p. 61.
61 *Ibid.*, p. 225; cf. t. 27, pp. 46 y 226.

En una carta a Zelter declaró que para él "la actitud digna de Jeremías", que el mundo había adoptado después del triunfo de Napoleón en la batalla de Jena, se le presentaba como una "frase hueca", aunque ocasionada por grandes males.

> Si alguien se lamenta por lo que él o su ambiente han sufrido; si alguien deplora lo que ha perdido o teme perder, yo lo oigo con simpatía; hablo de ello con gusto y también con gusto lo consuelo. Pero cuando los hombres se duelen por la posibilidad de que se pierda una totalidad que, sin embargo, ningún alemán ha visto durante su vida y por la que jamás se ha preocupado, tengo que ocultar mi impaciencia para no ser descortés o aparecer como egoísta.[62]

Cuando algún tiempo antes de la batalla los amigos de Goethe se mostraban entusiasmados y sólo pensaban en cantos de guerra, Wieland le preguntó por qué seguía tan callado. Goethe respondió que también él había creado un canto guerrero; y, para asombro y disgusto de los demás, recitó su poema titulado *Vanitas! Vanitatum vanitas!* [63]

Durante la campaña de Napoleón en Rusia, le escribió a C. F. von Reinhardt:

> El mundo es más grande y también más pequeño de lo que se piensa [...]. Quien se mueve, toca el mundo, y éste toca al que se queda quieto. Por eso, siempre tenemos que estar preparados para tocar o ser tocados. El hecho de que Moscú se haya incendiado no me afecta para nada. En el porvenir, la historia universal narrará algo de eso. Delhi fue destruida después de ser conquistada; pero por los... conquistadores; Moscú se destruyó después de la conquista, por obra de los... conquistados. Si fuese un orador, me divertiría extraordinariamente señalar semejante contraste. Pero si reflexionamos sobre nosotros mismos y comprobamos que en esta enorme e inconmensurable desdicha usted ha perdido hermanos y hermanas y yo mismo amigos que eran próximos a mi corazón, entonces sentiremos la calidad de la época en que vivimos y sabremos lo muy serios que tendremos que ser para poder vivir serenamente según el modo de los antiguos.[64]

62 Carta a Zelter del 27 de julio de 1807; cf. *Gespräche*, I, 491 y ss.

63 *Gespräche*, I, 449.

64 Carta al conde Reinhard del 14 de noviembre de 1812; cf. la carta a Ch. L. F. Schultz del 31 de mayo de 1825; *Gespräche*, III, 489.

La observación sobre Moscú parece ser cínica; pero la mayor parte de las veces el cinismo sólo constituye la forma grosera de una verdad, y ésta se hallaba en el hecho de que la historia universal pierde toda significación auténtica cuando desde ella no retornamos a nosotros mismos y a lo que nos es más cercano.

Cuando Goethe consideró el poderío propio de la historia universal superior al de los hombres, no se le presentó como "razón", sino como un acontecimiento de la naturaleza. En ocasión de la lectura de una obra histórico-política, le escribió a Schiller en 1802:

> Visto en el todo, se trata de la visión monstruosa de arroyos y ríos que, según las necesidades de la naturaleza, se precipitan unos sobre otros desde muchas montañas y valles, hasta acabar por provocar el crecimiento de grandes ríos que producen inundaciones en las que perecen por igual quienes las habían previsto como quienes no las presentían. En este enorme hecho empírico sólo se ve la naturaleza, y no lo que los filósofos quisieran llamar "libertad". Esperamos que la personalidad de Bonaparte nos siga alegrando con esa manifestación maravillosa y dominadora.[65]

Pero tampoco Goethe concibió á Napoleón dentro de un progreso hacia la libertad, sino como un fenómeno natural que no sólo combate contra príncipes y pueblos, sino con los elementos mismos, dejando a un lado todo cuanto se resistía a su grandioso plan:

> Siempre persigue un fin; destruye y elimina todo cuanto se le oponga, aunque fuese su propio hijo. Mientras que los demás príncipes y grandes se abandonan a muchas inclinaciones y aversiones, él ama a cualquiera que pueda servir a su objetivo, por muy alejado que esté de los sentimientos más particulares de su ánimo, tal como un hábil director de orquesta, a pesar de que, como cualquier aficionado, tenga algún instrumento preferido, sabe utilizar a todos sin amor ni odio, en favor de su orquesta. Por eso, todo se reduce a una sola cosa, y el individuo no saca ventaja alguna por el hecho de que él lo odie o lo ame. Es cierto que no ama al duque de Weimar, sin que por ello se pueda advertir ningún vestigio de visibles desventajas para el duque, tal como tampoco obtienen la menor ventaja aquellas personas que son amadas por él. Siempre vive según una idea, un fin, un plan, y sólo toma en cuenta aquello que se opone a esa finalidad, porque en este punto no repara en miramiento alguno.

65 Carta a Schiller del 9 de marzo de 1802; cf. *Gespräche*, I, 494 y s.

Brevemente dicho: Goethe da a entender que Napoleón dirige el mundo según los mismos principios con que él dirige el teatro.[66]

De Napoleón admiraba su inteligencia –era "el intelecto más grande del mundo"– y su voluntad sobrehumana, que con claridad y decisión sometía todas las cosas a sus metas políticas. Napoleón encarnaba para él los dos grandes poderes por los que acontece todo cuanto en el mundo tiene éxito y perduración: el *poderío y la coherencia*. Esta última, entendida como la persecución coherente de un fin, representaba para Goethe, en el dominio del arbitrio humano, lo mismo que para Hegel era la "razón" universal.[67]

> Pero la coherencia constante y rigurosa también puede ser aplicada por los más pequeños, y rara vez equivocará su objetivo porque su calmoso poder crece incesantemente en el curso del tiempo. Si yo no pudiese obrar con coherencia y ejercer una influencia continuada, sería preferible que no quisiese actuar, pues en ese caso estorbaría la marcha natural de la evolución de las cosas que llevan implícitos los medios de la salvación y tampoco podría garantizar una mejor dirección.

El poderío, sin embargo, "es fácilmente odiado: excita la reacción contra él y en general ha sido concedido a unos pocos afortunados".[68] Sabía que la "actividad incondicionada", de cualquier índole que fuese, tenía que llegar a la "bancarrota", mientras que la "flexibilidad unida a una gran voluntad" acaba por triunfar sobre la mera actividad violenta.

> La voluntad no puede dar la paz:
> quien quiere todo y aspira a ser más potente que los demás
> al triunfar sobre ellos les enseñará a disputar;
> sospechando, convertirá al enemigo en sospechoso.
> Así la fuerza y la astucia crecen por todas partes;
> el universo está grávido de prodigios
> y el tormento infinito de los nacimientos
> amenaza con transformar cada día en un último día.[69]

66 *Gespräche* I, 546 y s.; cf. III, 491 y ss. y IV, 94 y s. y también "Timur", en el *Westöstlichen Diwan* [Diván oriental occidental].

67 Cf. la declaración de Hegel: "Si estás despierto, verás todo y dirás lo que cada cosa es. En esto consiste la razón y el dominio del mundo" (Rosenkranz, *Hegels Leben* [La vida de Hegel], *op. cit*., p. 540).

68 *Gespräche*, IV, 476; cf. II, 49; III, 96 y s. y 492; carta a Beulwitz del 18 de julio de 1828.

69 *Des Epimenides Erwachen* [Acerca del despertar de Epiménides], Lema.

El todo de la humanidad y la verdad postrera de la historia universal se muestran tanto en la paz como en la guerra, porque la condición humana como tal sigue siendo la misma a través de todos los cambios. En el interesante diálogo que Goethe sostuvo con el historiador Luden, dijo:

> En el caso de que usted pudiese aclarar e investigar todas las fuentes, ¿qué encontraría? Nada más que una gran verdad, desde hace mucho tiempo descubierta y cuya confirmación no necesitaría de ulterior búsqueda, a saber, la verdad de que en todos los tiempos y en todos los países se ha vivido miserablemente. Los hombres siempre se han angustiado y atormentado; se han torturado y martirizado entre sí; han amargado su breve vida, tanto la de ellos mismos como la de los demás, sin poder atender ni gozar de la belleza del mundo ni de la dulzura de la existencia, posibilidades que el hermoso mundo les ofrecía. Sólo pocos pudieron vivir cómoda y alegremente. La mayoría, después de haber participado de la vida durante cierto tiempo, preferiría abandonarla antes que tener que comenzarla de nuevo. Aquello que les daba, o les da todavía, algún apego a la vida era y es el temor de morir. Así es, así ha sido y así seguirá siendo. Tal es la suerte del hombre. ¿Acaso necesitaríamos otros testimonios?[70]

Cuando Luden le replicó, sosteniendo que la vida de los hombres individuales no constituye la vida histórica de los pueblos, Goethe le contestó:

> Con los pueblos ocurre lo mismo que con los hombres, pues los pueblos consisten de hombres. También ellos nacen, como los hombres, avanzan con alguna mayor lentitud, pero de un modo igualmente maravilloso, y perecen por muerte violenta o por vejez y decrepitud. La penuria y el tormento general de los hombres son los mismos que la penuria y el tormento de los pueblos.[71]

Es algo característico de Goethe el que no deba esa insólita *humanidad* de su visión histórica, más rigurosa que compasiva, al estudio de la historia del espíritu, sino al de la *naturaleza*, cualquiera de cuyas manifestaciones eran "verdaderas", "sólidas" y "legales". Mediante su trato con vegetales y huesos, piedras y colores, logró educarse hasta poder alcanzar una pacien-

70 *Gespräche*, I, 434 y s.
71 *Gespräche*, I, 435; cf. carta a Zelter del 4 de septiembre de 1831 y a Reinhard del 7 de septiembre de 1831.

cia y una capacidad de atención que no son constructivas ni obligan al conocimiento del ser; antes bien, aquellas cualidades permiten que los fenómenos se manifiesten por sí mismos y tomen la palabra. La circunstancia de que, durante la Revolución Francesa, se ocupase de la metamorfosis de las plantas, durante la campaña de Francia, de los fenómenos de los colores, y durante la revolución de Julio, de morfología, y que el conflicto entre Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire, referido a la ciencia natural, le haya interesado más que la revolución política, no son hechos basados en una mera huida de lo político y del acontecer mundial, sino que están fundados en el ser positivo de Goethe.[72]

En la naturaleza reconocía una *ley* del cambio que no se podría mostrar en el proceso de la historia universal, y los "fenómenos originarios" le parecían ser más cognoscibles en la naturaleza que en la historia. Mientras que Hegel, conforme con su procedencia de la teología cristiana, concebía la historia "espiritualmente" y veía en la naturaleza sólo el "ser-otro" de la Idea, Goethe intuyó la razón y las ideas en el seno de la naturaleza, y sólo a partir de ésta encontró una vía de acceso para la comprensión del hombre y de la historia.

> Sin mis esfuerzos por investigar en el dominio de las ciencias naturales [...] jamás habría conocido a los hombres como son. La intuición pura y el pensar, los errores de los sentidos y del entendimiento, la debilidad o la fuerza del carácter, no pueden ser vigilados en todas las demás cosas del mismo modo a como lo hace la investigación científico-natural. Todo es más o menos maleable y oscilante y se puede operar más o menos con las cosas; pero la naturaleza no comprende broma alguna: siempre es verdadera, siempre es rigurosa, siempre tiene razón, y los defectos y errores corresponden en todas las circunstancias al hombre. Desprecia al deficiente, y sólo se abandona a quien tiene capacidad, verdad y pureza, revelándole sus secretos.[73]

Cuando el canciller Müller se admiró de la decisión tomada por un discípulo de Hegel, que pasó de la jurisprudencia a la ciencia natural, Goethe le respondió lacónicamente: "Por el estudio de las leyes sólo podría alcanzar el conocimiento de la infortunada condición del hombre: por eso se aplicó a la naturaleza".[74] En otra oportunidad afirmó sentenciosamente:

72 *Gespräche*, IV, 290; V, 175; conversación con Eckermann del 2 de agosto de 1830.
73 *Gespräche*, IV, 69; cf. II, 40.
74 *Gespräche*, II, 572.

"Desde hace casi un siglo las *humaniora* ya no influyen sobre el ánimo de quienes las cultivan, y es una verdadera suerte que entretanto haya intervenido la naturaleza, atrayendo nuestra más profunda intimidad y abriéndonos, desde esa perspectiva, el camino hacia la humanidad".[75]

Por ese camino, que va de la naturaleza –al mismo tiempo individual y legal– al reino del arbitrio humano, Goethe se atuvo firmemente a su concepción científico-natural de la ley del cambio, según la cual en todo ser viviente se cumple una constante transformación de formas, una metamorfosis de lo mismo:

> Si se contemplan los movimientos y las acciones de los hombres a través de milenios se podrán reconocer algunas fórmulas universales que, en cada caso y desde siempre, han ejercido un poder mágico, tanto sobre naciones enteras como sobre los individuos, y esas fórmulas, que se repiten eternamente y bajo mil abigarrados adornos, siguen siendo las mismas por la eternidad: constituyen el secreto don entregado a la vida por un poder superior. Es cierto que cada uno las traduce al lenguaje que le es propio, adaptándolas de diverso modo a sus condiciones estrechas e individuales; por eso con frecuencia se mezclan en ellas tantos elementos impuros que apenas podríamos reconocer el significado que originariamente tuvieron. Pero tal significación emerge inadvertidamente en uno o en otro pueblo, y el investigador atento será capaz de componer con esas fórmulas una especie de alfabeto del espíritu universal.[76]

Goethe no estableció semejante alfabeto del espíritu universal como un "principio" del mundo del espíritu, sino que lo intuyó en los fenómenos originarios de la naturaleza, comprobándolo, en la medida en que puede ser comprobado, dentro de la historia universal. Sabía que la acción y la reacción de los hombres que constituyen la historia del mundo tenían algo de "inconmensurable" para el concepto, porque en ellas se entrecruzan la ley y el azar. Hegel, en cambio, estaba obligado a excluir el azar, con el fin de poder afirmar su construcción filosófico-teológica. Para Goethe, la posibilidad de tal ordenación se fundaba en el hecho de que el historiador podía sacar ventaja de la inseguridad característica de lo histórico.[77] A pesar de la marcha del obrar y del movimiento histórico, que nadie podría apre-

75 *Gespräche*, II, 6.
76 *Gespräche*, II, 419; cf. 416; III, 155; IV, 275; carta a F. Mendelssohn-Bartholdy del 9 de septiembre de 1831.
77 *Geschichte der Farbenlehre* [*Teoría de los colores*], *op. cit.*, t. 39, p. 59.

sar, pudo percibir en ese transcurso cierta regla universal. Vista en grande y en su totalidad, la historia del mundo se mueve en círculos que ascienden en espiral: por eso el pasado se repite y las situaciones se asemejan:

> El círculo que debe recorrer la humanidad está suficientemente determinado y, a pesar de las grandes detenciones que produce la barbarie, el hombre ha seguido ese camino más de una vez. Si se le atribuyese un movimiento en espiral, se vería que la humanidad siempre vuelve a la región que ya había atravesado. De ese modo, se repiten tanto las concepciones verdaderas como las falsas.[78]

La contemplación de la historia universal de Burckhardt se formó en la intuición goetheana del mundo. Por eso, entre todos los historiadores modernos fue el único que vio dicha historia tal como es. Pero comparado con Goethe, Burckhardt siguió siendo hegeliano, porque no observó la naturaleza directamente, sino a través de la mediación del arte. Aceptó el supuesto de una separación –usual desde las obras de Hegel, Ranke y Droysen– entre la "naturaleza" y el "espíritu" y entre la historia natural y la ciencia de la historia. La totalidad de las ciencias históricas del espíritu estuvieron afectadas por esa ruptura de la naturaleza con el espíritu,[79] originada en Descartes. Al despiadado ataque de Goethe contra la *ciencia natural* de Newton, corresponde su actitud irónica, y a veces satírica, frente a la *ciencia* oficial *de la historia*; pero semejante ironía no surgió de un mero "descontento",[80] sino de la convicción, profundamente fundada, de que la historia universal –considerada desde un punto de vista puramente histórico– constituye lo "más absurdo" que existe:[81] es "un tejido de absurdos

78 *Geschichte der Farbenlehre*, *op. cit.*, p. 1; cf. *Gespräche*, II, 632 y IV, 51.

79 Véase el característico lamento de Burckhardt por las "preocupaciones botánicas" de Goethe, que iban en detrimento de su tragedia sobre Nausicaa (XIV, 176) y su delimitación de la naturaleza respecto del espíritu (VII, 18); cf. Dilthey, *Ges. Schr.*, VII, 88 y ss.

80 F. Meinecke, *Goethes Missvergnügen an der Geschichte* [El disgusto de Goethe por la historia], Berliner Sitzungberichte, 1933; *Die Entstehung des Historismus* [*El historicismo y su génesis*], 1936, t. II, pp. 480 y ss. El hecho de que Meinecke haya incluido a Goethe dentro del nacimiento del "historicismo" sólo se entiende porque, en el fondo, no se propuso como tema el historicismo nacido en Hegel, sino la individualización de las concepciones de la vida. Cf. para lo que sigue E. Cassirer, *Goethe und die geschichtliche Welt* [Goethe y el mundo histórico], Berlín, 1932; H. Cysarz, *Goethe und das geschichtliche Weltbild* [Goethe y la imagen histórica del mundo], Brünn, 1932; A. Schweitzer, *Goethe*, Munich, 1932.

81 *Gespräche*, III, 489.

para pensadores superiores".[82] El trabajo del historiador no sólo es incierto, ingrato y peligroso,[83] sino una "mezcla de errores y de violencia", "un cajón de basura o desván. A lo sumo se podrán conocer algunas acciones principales y de alcance político". Como ocurre con cualquier noticia periodística, aquello que la historia transmite constituye una deformación de la verdad: está compuesto de deseos e intenciones, de sectarismo y estupidez, de vileza y mentira. Aun la mejor obra histórica, ¡qué poco transmite de la vida real de un pueblo! Y de ese poco, ¿cuánto es verdadero?, y de lo verdadero, ¿cuánto es cierto?[84]

Para superar ese escepticismo histórico, se ha acudido en nuestra época a dos caminos de salida. Ambos coinciden en el efecto producido, y evitan la visión goetheana de la gravedad que afecta a la problemática del conocimiento histórico. Los unos renuncian de antemano al conocimiento de la verdad histórica, entusiasmándose poéticamente por los "héroes": de ese modo condensan el acontecer real del mundo en "mitos" o "leyendas";[85] los otros hicieron de la necesidad una virtud, convirtiendo en dogma la subjetividad de los propios puntos de vista. Trocaron el disgusto que les producía el conocimiento objetivo por una voluntad de "decidirse" y de "valorar". A diferencia de esas dos escapatorias modernas de las dificultades propias del saber histórico, Goethe insistía en conocer los fenómenos físicos y morales del modo más puro posible, es decir, tales como son. Por consecuencia, la tan reivindicada proposición de *transcribir la historia* tuvo en Goethe un sentido por completo diferente al que se le atribuye.

La expresión "transcribir" la historia procede de Goethe, quien, por su lado, la empleaba como una fórmula que ya había sido "dicha en alguna parte". El pasaje correspondiente está en una carta, y se refiere a cierta obra

82 *Gespräche*, III, 137.
83 Carta a Zelter del 27 de marzo de 1824; cf. *Gespräche*, II, 571; *Maximen und Reflexionen*, Nº 271; carta a F. H. Jacobi del 7 de julio de 1793.
84 *Gespräche*, I, 433 y ss.
85 Cf. en el *Goethe* de Gundolf el capítulo sobre "Historia y política". Según este autor, para Goethe la historia sólo tuvo una "verdad simbólica", valiosa en cuanto proyecta una "imagen" del acaecer, excita la fantasía y puede acrecentar el carácter al mostrar grandes hechos y figuras, todo ello sin consideración por la exactitud empírica y con desprecio por la crítica histórico-filológica. Pero sólo se necesita indicar la conversación de Goethe con Luden, su relación con F. A. Wolff y su estimación por Niebuhr (carta a Niebuhr del 4 de abril de 1827); *Gespräche*, IV, 317 y 353, para reconocer que esa ordenación de la historia según el criterio de los "poetas y héroes" de ningún modo es adecuada a la seriedad y al sentido goetheano de la realidad.

histórica de Sartorius, acerca del gobierno de los ostrogodos en Italia. En resumen, dice lo siguiente:

> En alguna parte se ha dicho que la historia universal tiene que ser transcrita de tanto en tanto, y ¿cuándo habría una época que necesitara realizar dicha transcripción con más urgencia que la actual? Usted ha dado un excelente ejemplo de lo que se debe hacer. El odio de los romanos contra los vencedores benignos, la idea de obtener ventajas ya muertas, el deseo de una condición diferente, sin tener ante la vista otra mejor, las esperanzas sin fundamento, las empresas libradas a la buenaventura, las alianzas de las que no podían esperar salvación alguna, y cualquiera fuese el modo como se llame al séquito infeliz de tales tiempos, todo eso usted lo ha descrito de manera excelente, probándonos que en aquellos tiempos todo ha ocurrido realmente así.[86]

Luego, para Goethe, la transcripción del pasado no tenía en modo alguno el sentido ahora usual de la *autoafirmación del presente*, sino, por el contrario, de la *justificación de lo pretérito*: todo se debe describir tal como "realmente" sucedió en otros tiempos. A semejante ambición de objetividad histórica sólo la contradice, en apariencia, la circunstancia de que la aprobación goetheana de la descripción realizada por Sartorius de una época desde mucho tiempo pasada contenía una tácita referencia a lo que él mismo experimentaba, pues en una carta escrita en 1811 –refiriéndose a los vencedores y vencidos de entonces– Goethe pensaba al mismo tiempo en la reacción impotente de los alemanes al dominio de Napoleón. Las experiencias de la "época actual", que hacían necesaria la transcripción, no obstaculizaban, sino que posibilitaban, el justo conocimiento de lo que aconteciera alguna vez, pues lo que ahora sucede recuerda lo ya acontecido. La historia repite determinadas fórmulas fundamentales del destino humano, "bajo mil abigarrados adornos", y tiene que volver a ser escrita de "tanto en tanto", porque sólo mediante relaciones análogas también las fantasías, deseos, esperanzas y empresas de tiempos pasados, aparecen tal como realmente fueron. Una actitud polémica contra el conocimiento objetivo de la verdad histórica en forma de valoraciones subjetivas estaba tan lejos del pensamiento de Goethe, siempre entregado a las cosas, que el poeta llegaba a rechazar la descripción histórica cuando ésta le parecía "deshonesta" por estar subjetivamente

86 *Weimarer Ausg.* [Edición de Weimar], IV/22, p. 28; cf. *Tagebücher* [Diarios], IV, 183 y s. y carta a Zelter del 11 de octubre de 1826.

fundada. Todavía con mayor claridad que en la carta a Sartorius, en la *Historia de la teoría de los colores* (al final de la tercera sección), Goethe se expresó acerca del sentido de la transcripción:

> El hecho de que la historia del mundo tenga que ser transcrita de tanto en tanto, no deja, en nuestros días, lugar a dudas. Pero tal necesidad no surge del descubrimiento de nuevos acontecimientos, sino que es necesaria porque se ofrecen concepciones modernas, pues el contemporáneo de épocas progresivas llega a puntos de vista que le permiten abarcar y estimar el pasado de una manera renovada. Lo mismo ocurre con las ciencias.

Particularmente el siglo xviii, que se podría llamar "en sí mismo prudente", debería ser controlado en ese sentido, *ya que cometió injusticias de todo género contra el siglo precedente*. En esa época, "el escepticismo y el decidido repudio" tuvieron el mismo efecto: el de "una oscura autosatisfacción", el del rechazo de todo cuanto no se podía abarcar con rapidez y el de una sospechosa falta de indulgencia para las "osadas tentativas fracasadas". A la historiografía del siglo xviii Goethe le imputaba falta de "profundidad y equidad" en la estimación de otros hombres y épocas, y por eso consideraba la necesidad de someter la tradición de esa época a una transcripción. Su sentimiento de justicia se rebelaba contra el "exorcismo" de la Ilustración, que junto con los "fantasmas" eliminaba también el "espíritu"; pero de ningún modo –como ocurre entre los exorcistas de la transcripción– rechazó la justificación histórica y humana de otros hombres y otras épocas.[87]

La tesis acerca de la transcripción de la historia recibió el sentido activista, que la convirtió en cómoda apología de cualquier defensa arbitraria del pasado, de la cuestión planteada por Nietzsche, referida al valor de la verdad en general y a la utilidad de lo histórico en particular. Pero tampoco la afirmación nietzscheana: "Sólo deberás interpretar lo pasado a través de la suprema fuerza de lo presente; sólo en la fortísima tensión de vuestras cualidades más nobles conseguiréis alcanzar todo cuanto del pretérito es digno

87 Ejemplos típicos de la transcripción de la historia alemana (fuera de las publicaciones del "Instituto del Estado para la historia de la nueva Alemania") son H. Schwarz, *Grundzüge einer Geschichte der alt deutschen Philosophie* [Lineamientos de una historia de la filosofía alemana antigua], Berlín, 1937; E. Seeberg, *Meister Eckhart*, Tubinga, 1934; H. Mandel, *Deutscher Gottglaube von der deutschen Mystik bir zur Gegenwart* [La fe alemana en Dios, desde la mística alemana hasta el presente], Leipzig, 1930, etcétera.

de ser conocido y conservado",[88] no quería proclamar ninguna superioridad del presente, establecida por el presente mismo, sino que pretendía sustituir una "objetividad" que se había vuelto problemática, al tolerar todo del mismo modo, por otra objetividad más alta, es decir, por la justicia que juzga.[89] Los sucesores de Nietzsche estuvieron muy lejos de esa justicia. Se sentían "arquitectos del futuro" y creían poseer las nobilísimas cualidades que posibilitarían descifrar la sentencia de lo pretérito. Creían sostener la acción de una actividad científica ya vacía y, en realidad, reemplazaban una cultura insípida por el recurso a "valoraciones" indiscutibles, a "garantías", a "bruscas variaciones", a "salidas" y a "decisiones" existenciales. La historia alemana, desde Carlomagno hasta Bismarck, la historia de la religión cristiana, la de la filosofía, la del arte y la de la literatura, todas ellas se "transcribían"; es decir, los acontecimientos no se escribían tal como habían sucedido, sino de acuerdo con la "autoconciencia histórica del siglo xx".[90]

El mismo Goethe, que manifestó tanto desagrado y sarcasmo ante la insuficiencia de la ciencia histórica, mostró nuevos y fecundos caminos para el dominio de la historia. En la parte histórica de su teoría de los colores ofreció el ejemplo para un tratamiento de la "historia del espíritu", al considerar una serie de descubrimientos y de encubrimientos científicos con relación al carácter y al modo de pensar de los hombres. Su método no fue abstracto; es decir, no escribió una historia de meras ideas y opiniones. Entendía la verdadera historia de las ciencias como el conflicto entre el individuo y la experiencia inmediata o la tradición mediata, porque, finalmente, sólo el "individuo puede ofrecerle el pecho y la frente a una naturaleza y a una tradición más amplias que él".[91] Además, en el bosquejo sobre Winckelmann, mostró maravillosamente cómo se podía tratar el arte de un modo histórico-humano; y, sobre todo en *Poesía y verdad*, expuso las maneras según las cuales un hombre individual –por la acción y reacción del mundo circundante de su historia– podía cultivarse hasta convertirse en un hombre cuya vida pudiera abarcar el mundo entero.

Abandonad lo excesivamente fugaz:
sería vano buscar consejo allí.
En el pasado vive lo excelente
eternizado en bellas acciones.

88 I, 336.

89 I, 330 y ss.

90 Véase el significativo trabajo de H. Freyer, *Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts* [La autoconciencia histórica del siglo xx], Leipzig, 1937.

91 *Geschichte der Farbenlehre*, *op. cit.*, t. 39, pp. 4 y 61.

> De ese modo, lo vivo alcanza,
> paso a paso, nuevas fuerzas:
> sólo por el estado de ánimo constante
> el hombre se vuelve duradero.
>
> Así se soluciona la gran cuestión
> de nuestra segunda patria:
> la constancia de los días terrenales
> nos garantiza duración eterna.

Los versos citados contienen el "sentido histórico" de Goethe. Cuando en su tardía ancianidad –después de concluir *Los años de viaje* y cuarenta años después de la Revolución Francesa– volvió su mirada sobre lo que se había producido ante él, tuvo la comprobación de que la joven generación, en virtud del derrocamiento de todo lo vigente, era incapaz de fundamentar una obra vital que en sí misma tuviese constancia y continuación. Le escribía a Zelter:

> En general, ahora tengo que tratar de ver, día por día y hora por hora, qué debo hacer para establecer con pureza lo que he creado para reforzarlo prácticamente. Hay muchos jóvenes excelentes; pero los bufones quieren recomenzar todo desde el comienzo y [...] a partir de ellos mismos, con el fin de poder obrar independientemente [...] de modo arbitrario e ineficaz: por eso pretenden alcanzar lo inalcanzable. Desde 1789 observo ese proceso y sé lo que podría haber ocurrido si alguien hubiese intervenido con pureza, en vez de ponerse cada uno de parte de un *peculium*. En 1829, me parece oportuno aclarar, y quizás expresar, lo que está presente; pero aunque lo lograse no serviría para nada, pues lo verdadero es simple y da poco que hacer; lo falso, en cambio, es una ocasión para desperdiciar el tiempo y las fuerzas.[92]

El hecho de que lo verdadero –en la medida en que pudo expresarse durante el último siglo en Alemania– fuese visible en Goethe y no en los modernos, se puede desconocer fácilmente, pues, por lo común, es trabajoso comprender que la excepción a lo habitual no es lo que se destaca por exceso o por defecto, sino lo *plenamente normal.*

La existencia temporal de Goethe se espacializó de modo visible y palpable en su casa de Weimar. A pertinente distancia de ella se encuentra el

92 Carta a Zelter del 2 de enero de 1829; cf. la carta del 23-29 de marzo, III, 1827.

Archivo de Nietzsche, para el que se construyó un pórtico suntuoso que, en cierto modo, se adecua al estilo juvenil de *Zaratustra*. Debía servir a la difusión de los "movimientos nietzscheanos", al cultivo de la "esencia de Zaratustra" y a las fuerzas creadoras de la joven Alemania, que "de alguna manera" se conecta con aquellos propósitos.[93] Durante el tercer Reich, el pórtico de los Archivos de Nietzsche constituyó una "Bayreuth" nietzscheana. De ese modo, Wagner se vengó del último. La otra Alemania, más vieja en años, puede ser vista en la casa burguesa de Goethe.[94]

93 R. Oehler, *Die Zukunft der Nietzschebewegung* [El porvenir del movimiento nietzscheano], Leipzig, 1938.

94 Immermann, *Memorabilien, Viaje a Franconia: La casa de Goethe.*
"A Jove principium, in Jove fins"
"En una espaciosa plaza, animada por una fuente, se presenta –barnizada con color gris-rosado y ventanas circundadas de ribetes negros– una casa de dos pisos, de aspecto amplio, pero en nada superior a la medida de las moradas características de los burgueses pudientes. Cruzamos el umbral y nos encontramos en un vestíbulo que el color amarillo de la piedra hace aparecer claro y alegre. Subimos la escalera, provista de macizas barandas amuralladas y que se eleva poco a poco con amplios escalones. [...]
En el vestíbulo superior nos salen al encuentro, desde los muros, las figuras del Sueño y de la Muerte y la colosal cabeza de Juno. Vistas de Roma, que penden sobre la escalera, nos recuerdan un país después de cuyo abandono, como él solía decir, jamás había sido verdaderamente feliz.
Se abre una salita alargada, de color amarillo. Allí comía con sus invitados. Dibujos de Meyer sobre temas antiguos o cuadros de Poussin cubrían las paredes. Detrás de una cortina verde conservaba la copia en acuarela de las *Nupcias Aldobrandinas* de Meyer, obra que él consideraba su más precioso tesoro. También las habitaciones contiguas, a la derecha y a la izquierda, nos muestran objetos que pertenecen a esa corriente y período del arte. Aquí no hay [...] nada que no estuviese ligado al período de su formación, y prohibía rigurosamente que se introdujese algo relativo a épocas posteriores. Conmovidos, mirábamos las pequeñas y pobres cosas con las cuales ese gran hombre tuvo la sabiduría de construirse a sí mismo.
A la derecha de esta salita, vemos la llamada habitación del cielo raso [...]. A la izquierda se halla su sala de recibo, de color azul; y por detrás la llamada cámara de Urbino, así bautizada por el cuadro de un duque de Urbino que trajo de Italia [...]. Desde el umbral de la sala de recibo nos saluda su amistoso *¡Salve!*
Mientras vivía, ésas eran las habitaciones accesibles a los demás. En su cuarto de trabajo no dejaba entrar a nadie, con la excepción de los más íntimos: Coudray, Riemer, Müller, Eckermann [...].
La muerte quebró la prohibición impuesta por el maestro: a través de pequeños pasillos de comunicación, caminamos libremente por la casa, hasta llegar al cuarto de estudio y de trabajo. En una de las habitaciones pequeñas nos detenemos por un instante: allí comía cuando estaba solo con su hijo. Un parral, frente a este cuartito, arrojaba reflejos verdes al interior. A un paso está el jardín, en el que

Goethe, en sus horas libres, solía gozar con los claros rayos del sol. En un rincón del jardín está el pabellón, en el que conservaba sus aparatos de física.
En la antecámara del museo vi, en armarios y vitrinas, dispuestos a lo largo de las paredes, […], piedras, conchillas, fósiles; en general, todo cuanto había sido objeto de sus consideraciones científico-naturales. Encontré todo muy limpio y arreglado con cierta elegancia. A la derecha, estaba abierta una puerta: desde allí se veía la biblioteca. Considerando las medidas de que se disponía para su instalación, podría parecer pequeña. Intencionalmente Goethe no reunía muchos libros, pues disponía de las bibliotecas de Weimar y de Jena. Incluso, para impedir la acumulación de tesoros semejantes, que podían resultarle inútiles, devolvía –después de haberlos leído– la mayor parte de las obras que se le enviaban desde lejos y desde cerca.
Ahora, el secretario de la biblioteca, Kräuter, que antes había sido escribano de Goethe […] abrió la puerta del cuarto de trabajo, y se me presentó un espectáculo conmovedor […]. ¡Este cuartito bajo, sin adorno, de color verde, con *rouleaux* oscuros, con los antepechos gastados y los marcos en parte carcomidos, fue el lugar desde el cual brotó tal riqueza de brillantísima luz! Me sentí profundamente conmovido. Tuve que dominarme para no caer en un estado de debilidad que me quitase la capacidad de seguir mirando.
Nada se ha movido de su lugar; Kräuter se preocupa, con devoto rigor, para que cada papelito y cada fragmento de las plumas usadas queden en el puesto que ocupaban cuando el maestro se adormeció […].
Aquí cada sitio es tierra sagrada, y mil objetos que llenan el cuartito hablan de la esencia y del trabajo espiritual. A la izquierda, alrededor de las paredes, se encuentran armarios bajos con cajones: en ellos se conservaban los escritos. Sobre los armarios hay estantes: en ellos Goethe ponía las cosas de que se ocupaba en ese momento […]. Leía de pie, escribía de pie, ante una alta mesa. A quienes le interesaban, les recomendaba seguir una conducta semejante. Consideraba que de ese modo era posible conservar la vida. También aconsejaba poner las manos detrás de la espalda para que, como él decía, se preservara el pecho de cualquier estrechamiento o compresión.
¡Miremos con más cuidado este venerable laboratorio! A la izquierda de la puerta pende una especie de planilla histórica. Todos los años Goethe hacía anotar, en la primera columna, las personalidades del mundo y las corporaciones que según su opinión tendrían éxito político; y en la otra columna observaba si y en qué medida los hechos confirmaban, en los años siguientes, su opinión. Según él, Jackson prometía mucho; pero debido a su comportamiento con los indios, lo marcó en seguida con trazos negros.
Una pirámide de cartón, fabricada por él mismo, se hallaba sobre un estante. Era notable como símbolo intelectual de un juego de pensamiento. Goethe pretendía aclarar la relación existente entre las facultades del alma. La sensibilidad aparecía como el fundamento de todo lo restante; por eso le asignó su lugar en la superficie básica de la pirámide, pintándola de color verde. La fantasía ocupaba una cara lateral, de color rojo oscuro; la razón, una superficie amarilla, y el entendimiento otra azul.

Al lado hallamos una semiesfera de cartón, de color negro, sobre la cual a Goethe le gustaba excitar, al brillo del sol, todos los colores del arco iris, mediante otra esfera de vidrio llena de agua. Con eso se ocupaba durante muchas horas, particularmente después de la muerte de su hijo, y sentía la mayor alegría cuando provocaba con gran energía esa aparición brillante y multicolor.
¡Qué feliz era cuando tropezaba con algún fenómeno de la naturaleza! Allí está también el pequeño busto de Napoleón, hecho de ópalo, que Eckermann le había traído de Suiza. Cuando en él confirmó la teoría de los colores, sintió verdadero júbilo. Se entusiasmaba como un niño con una botella que allí se nos muestra, sobre otra mesa. Había sido una botella de vino tinto. Estaba acostada, y cuando Goethe la puso casualmente contra la luz, vio las bellísimas cristalizaciones del tártaro, precipitadas en forma de hojas y flores. Entusiasmado, llamó a sus familiares, mostrándoles ese espectáculo. Mandó traer una vela encendida y con solemnidad imprimió su escudo en el lacre del tapón, para que ninguna contingencia pudiese destruir ese fenómeno. Desde entonces la botella quedó en su cuarto.
Napoleón le proporcionó aclaraciones sobre el dominio de la luz; pero también fue para él como el demonio de aquella oscura región, en la que no penetra ningún rayo de la luz proveniente del mundo superior. El día de la batalla de Leipzig su yeso cayó del pedestal; un trozo del borde se rompió, sin que el rostro del héroe sufriese daño. Allí, en ese estante del armario, se encuentra todavía, mutilado. Parodiando a Lucano, Goethe mandó poner alrededor de la figura, con letras rojas, este verso:

Scilicet immenso superest ex nomine multum.

En ese lugar también se encuentra el manuscrito de las *Elegías romanas* […] además del *Goetz*, en su primera forma […].
Goethe era en extremo prolijo. Le molestaba que el pequeño calendario de escritorio, que solía utilizar, no se mantuviese limpio a lo largo de todo el año; por eso preparó con sus propias manos una caja de cartón para cubrirlo.
En el centro de la habitación hay una gran mesa redonda. Allí se sentaba el copista, a quien Goethe le dictaba, mientras caminaba incesantemente alrededor de la mesa. El trabajo comenzaba a las ocho de la mañana y duraba, sin interrupción, hasta las dos de la tarde.
Al anochecer, cuando Goethe –como siempre lo hacía en los últimos años– volvía a retirarse a esta tranquila habitación, el sirviente lo miraba a los ojos, para ver si estaban joviales y despiertos. Si en ellos podía ver el deseo de compañía y sociabilidad, acercaba, calladamente, la poltrona a la mesa, le ponía un almohadón y al lado una cestilla en la que Goethe depositaba su pañuelo. Goethe ocupaba entonces su lugar, esperando la visita de algún amigo. Entre tanto, sus íntimos habían sido advertidos y ¿quién, pudiendo ir a verlo, no desearía visitarlo? Se sentaba en medio de su pequeño círculo, conversando en intimidad hasta las 11. Les daba vino y platos calientes; él mismo, desde hacía años, no comía de noche.
Todavía me faltaba ver el lugar en que murió. No murió en la cama ni tampoco de pie, como correspondería a un emperador, sino sentado. A la izquierda del cuarto

de trabajo se halla el dormitorio. También es muy pequeño, sin adornos y aun más gastado que el cuarto de trabajo. Sólo en su avanzada edad Goethe se preocupó de sí mismo y de su cama, mandando colgar entre el lecho y las paredes que están por detrás una manta de lana con anillos, para preservarse del frío de la pared. Pero fuera de esa precaución y de una pequeña alfombra junto al lecho, no se podría ver nada que indicara blandura o vida cómoda. El lecho mismo es bajo, cubierto con una vieja manta de seda roja. Es tan pequeño que no entiendo cómo su gran cuerpo podía caber en él.

Hasta en esas pequeñeces se nos ofrece la imagen de un hombre sabio y grande que, en el lugar correspondiente, permitió el lujo y el esplendor; pero que en torno de él, y en las cosas que estaban en su inmediata cercanía, sólo quería ver lo más simple, porque él mismo constituía el mayor de los ornamentos.

Allí, a la cabecera de la cama, está la poltrona en la que su vida mayestática se apagó. Todas las voces se hallan de acuerdo en que la muerte entró sin luchar, sin dolor, sin que su aproximación se sintiera, hasta el punto que nadie advirtió el momento preciso de su llegada […].

Aquí deben venir los jóvenes, para que tengan la impresión de una existencia sólida, honesta, afín a la de ellos. En este lugar deberían hacer tres votos: el de la actividad, el de la veracidad y el de la coherencia.”

Segunda parte
Estudios sobre la historia del mundo cristiano-burgués

I
El problema de la sociedad burguesa

> El mismo se preocupa de sí y de su familia [...] y también trabaja para lo general. [...] Según el primer sentido, se llama *bourgeois*; de acuerdo con el segundo, *citoyen*. Burgués o ciudadano, tanto uno como otro, desde el punto de vista formal, son burgueses.
> **Hegel**

Los escritos de Rousseau contienen la primera y más clara caracterización de la problemática humana referida a la sociedad burguesa. El problema reside en la circunstancia de que el hombre perteneciente a dicha sociedad no es un ser unitario y total. Por una parte, es *hombre privado*; por la otra, *ciudadano*, porque la *sociedad* burguesa existe dentro de relaciones problemáticas con el *Estado*. Desde Rousseau, la falta de correspondencia entre esos aspectos constituye una de las cuestiones fundamentales de todas las teorías modernas sobre el Estado y la sociedad. Los estados totalitarios del presente intentan responder al problema planteado por Rousseau: ¿cómo puede el hombre, que por naturaleza es una totalidad, concordar con el todo, fundamentalmente distinto, de la "*société politique*"? Parece que no es posible una verdadera correspondencia entre ambos elementos. Por eso, tratándose de la educación del hombre sería necesario decidir si se quiere formar un "*homme*" o un "*citoyen*", un hombre o un ciudadano:

> Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres.

> Ce sera un de ces hommes de nos jours, un François, un Anglois, un bourgeois: ce ne sera rient.[1]

Por tanto, la problemática del hombre de "nuestros días" consiste en que el burgués moderno no es ciudadano, en el sentido de la antigua *polis*, ni tampoco hombre completo. Es, en una misma persona, dos cosas: por una parte, se pertenece a sí mismo y, por la otra, al "*ordre civil*". Esa diferencia se originó en el cristianismo, pues el llamado de Rousseau exhortando a retomar a la "naturaleza" no corrompida del hombre se movió dentro de la representación cristiana del paraíso y del pecado original. El *Émile* comienza con la distinción entre aquello que el hombre fue cuando salió de las manos del Creador de todas las cosas y lo que llegó a ser por sí mismo, cuando salió de ese orden originario para entrar en la sociedad.

1. ROUSSEAU: BOURGEOIS Y CITOYEN

> Le patriotisme et l'humanité sont deux vertus incompatibles…
> *Lettres de la Montagne*

En el *Contrat social*, Rousseau exigió la "aliénation totale de chaque associé avec tous ces droits à toute la communauté", una completa alienación del individuo a la comunidad, cuyo modelo estaba, para él, en la antigua *polis*. Pero en sus *Confesiones* el mismo Rousseau afirma su peculiarísima personalidad, siguiendo el modelo de San Agustín. Rousseau manifestó ese contraste entre la tradición cristiana y la antigua, característica de toda la cultura europea, con la alternativa entre la "humanité" (cristiana) y el "patriotisme" (antiguo), es decir, en la contradicción, propia del moderno *bourgeois*, entre el "homme" y el "citoyen".

El primero y el segundo de los *Discours*,[2] de 1750 y 1754, respectivamente, son una crítica a la civilización moderna; pero se oponen de lleno por la

1 *Émile*, cap. I. ["Quien en el orden civil desea conservar la primacía a los efectos naturales, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, fluctuando siempre entre sus inclinaciones y sus obligaciones, nunca será hombre ni ciudadano, nunca útil, ni para sí ni para los demás; será uno de los hombres de nuestros días; un francés, un inglés, un burgués; en una palabra, nada." La cita corresponde a la edición en español: *Emilio o la educación*, en *Obras selectas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1959, Libro I, p. 46.]

2 Cf. en el primer *Discours* particularmente el discurso de Fabricio, pronunciado en alabanza de las virtudes romanas. En el segundo de los *Discours*, Rousseau

meta positiva que persiguen. El primer tratado bosqueja la imagen del ciudadano completo y total, de acuerdo con el modelo del patriotismo espartano y romano; el segundo, la imagen de una época dorada, en analogía con el mito cristiano del paraíso. El uno glorifica al auténtico *citoyen*; el otro, al *homme* originario: son los dos paradigmas de una humanidad no burguesa. El *Discours sur l'Économie* contiene el primer intento de solucionar esa antinomia. Pero tampoco en ese lugar los derechos del hombre son idénticos a los deberes del ciudadano. La posibilidad de su concordancia constituye el problema del *Contrat social* y del *Émile* (1762). Para realizar ese acuerdo, la voluntad propia de todos los individuos (*volonté de tous*) debía identificarse con la voluntad común del todo (*volonté générale*), distinta de la mera voluntad de la mayoría. Pero, a la vez, también la "volonté générale" tenía que ser idéntica a la "conscience divine", a la conciencia religiosa del individuo. La unidad de la comunidad política con la religión cristiana y la del patriotismo con la humanidad debía estar garantizada filialmente por una "religion civile".[3]

La agudeza con que desde el comienzo Rousseau desarrolló el problema planteándolo como una antinomia lo obligó a buscar la solución allí donde se originaba el problema mismo: en la relación del Estado con la religión. En el *Contrat social*[4] dice lo siguiente: todo dominio político se fundamenta originariamente en lo religioso y cada religión determinada se limita por su parte al Estado, dentro de cuyos límites vive su culto. El destino del Estado coincide con el de sus dioses. Esa relación de concordancia se modificó con el ingreso del cristianismo en el mundo antiguo. Separó la religión de la política y proclamó un reino celestial que estaba por encima de todo dominio terrenal. Y desde que el mismo cristianismo, en la forma de la Iglesia católica romana, se volvió político, Europa vivió dentro de la escisión del Estado y la Iglesia, del imperio y el papado. El hombre perteneciente a alguna iglesia cristiana no puede ser un ciudadano pleno e íntegro, pues su conciencia religiosa contradice a la del ciudadano. Según esto, Rousseau distingue dos clases de religión: en primer lugar, la reli-

---

bosquejó ya el problema del *Contrat social*, por cuanto constituye un elogio del *estatus prepolítico*. Lo dedicó al Consejo de Ginebra, al que consideraba como el conductor de una verdadera *polis*, a cuyas consecuencias él mismo se sometió cuando, en virtud de su adhesión política, se volvió protestante.

3 Véase para lo que sigue la disertación de K. D. Erdmann, presentada en Marburgo, "Das Verhältnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus" [La relación entre el Estado y la religión, según la filosofía social de Rousseau], 1935.

4 IV, 8. El libro V del *Émile* y la sexta carta de las *Lettres de la Montagne* contienen una recopilación del *Contrat social*.

gión del "hombre", que carece de limitaciones nacionales y de cultos particulares, y que corresponde a la profesión de fe del *Émile*; y, en segundo lugar, la religión de Estado, nacional y politeísta. Estimaba que la Iglesia católica constituía un compromiso entre ambas; en cambio, el protestantismo verdadero debía ser la religión del hombre. La relación del Estado con la religión se decide por la utilidad; la del hombre con la religión, por la verdad. El resultado es el siguiente: la religión universal del hombre es verdadera, pero inútil; las religiones de Estado, particulares y paganas, son útiles, pero no verdaderas. Rousseau trató de solucionar esa contradicción en la *religion civile*, que no es, en sentido dogmático, la religión cristiana de la revelación, ni tampoco una religión pagana de Estado, sino la del ciudadano humano o del hombre civil. Sin embargo, en este punto sólo alcanzó una conciliación aparente. A veces apeló a la religión de la humanidad, que rebasa todas las peculiaridades nacionales, y otras veces a la educación nacional más exclusiva y a la religión nacional. La religión civil, que debía unir las ventajas de ambas, sigue siendo un mero programa y un compromiso. Cuando fue atacado debido al puesto que había ocupado dentro del cristianismo y se vio obligado a defender su posición en las *Lettres de la Montagne*, Rousseau fracasó necesariamente: "le patriotisme et l'humanité sont deux vertues incompatibles dans leur énergie et surtout chez un peuple entier". Quien quiera alcanzar las dos virtudes al mismo tiempo no alcanzará ninguna de ellas. De un modo semejante, desesperó por fin de la posibilidad de una "conformité" entre la "volonté générale" y el poder público. Comparó la solución de esta cuestión con la cuadratura del círculo, y la caracterizó con el "abîme de la politique dans la constitution de l'État".

En sus proyectos de constituciones para Córcega y Polonia, Rousseau volvió una vez más a la idea de una ciudadanía plena y antigua, para la que la polis era todo y el individuo nada. No recomendaba a esos pueblos jóvenes, marginales a la historia, el *Contrat social* y la *religion civile*, sino el antiguo sentido civil. En cambio, cuando se dirigía a los viejos y grandes estados europeos lo hacía con un tono de resignación y quedaba sin resolver la cuestión inicial del *Émile*: ¿cómo es posible convertir al moderno burgués en algo bueno y completo? Mientras que en el proyecto para Polonia expresaba su nostalgia por una humanidad sagrada, él mismo se hundía en los abismos de su existencia privada, para concluir finalmente con las desesperadas *Rêveries d'un promeneur solitaire*.

Como a ningún otro escritor, a Rousseau le fue posible hacer escuela sólo once años después de su muerte. Eso ocurrió con la Revolución Francesa, que él previó, aunque no quiso favorecerla. Rousseau mismo temía

la influencia que sus escritos pudieran tener en el ánimo de otros. Sus verdades le parecían funestas, porque la ambición de tapar las fuentes del mal era vana, y también era vano el intento de querer reconducir a los hombres a una igualdad originaria, en el caso de que el corazón de aquéllos estuviese corrompido de una vez para siempre. Le escribió al rey de Polonia: "Ya no queda ningún medio de salvación, fuera de una gran revolución, que casi es tan temible como el daño que ella podría curar, y desearla constituiría un delito digno de castigo". En el *Émile* decía:

> Confiáis en el orden actual de la sociedad, sin reflexionar que está sujeto a inevitables revoluciones [...]. Vamos acercándonos al estado de crisis y al siglo de las revoluciones. [...] Creo imposible que duren todavía mucho tiempo las vastas monarquías de Europa.*

Ese temor no impidió que Robespierre, en la casa que Rousseau había habitado, preparase un gran discurso en el que declaraba como religión nacional a la religión de la humanidad civil, descrita en el *Émile*. También Marat, en 1788, en un jardín público de París explicó el *Contrat social*, que se había convertido en la Biblia de la Convención. "C'est la faute à Rousseau", dijo Napoleón, refiriéndose a la Revolución Francesa, cuyo abismo quería cerrar.[5]

La Revolución estuvo inmediatamente precedida por el escrito combativo de Sieyès, que exhibía este provocativo título *Q'est-ce que le tiers état?* (1789). La expresión "tercer estado" indica ya lo problemático de la sociedad surgida de esa condición: en comparación con las dos primeras clases, la de los nobles y la del clero, esa designación numérica carecía de todo contenido peculiar. En primer término, sólo era la negación de las clases privilegiadas del sistema feudal. Un crítico contemporáneo de Sieyès definía el tercer estado como el de una "nación que tiene menos nobles y poco clero". La meta positiva de esa negación de lo tradicional, hasta entonces vigente, residía en el establecimiento de una Constitución basada en la voluntad comunitaria y soberana de los ciudadanos que tenían igualdad de derechos. Pero, a diferencia de Rousseau, Sieyès no quería una democracia absoluta, sino representativa, apoyada en el principio de la mayoría y sobre una sola asamblea legislativa de representantes del pueblo. La "volonté générale" se convirtió en él en "volonté commune". Por primera vez la masa de la clase media, a la que Sieyès pertenecía, se atribuyó todo el poder político.

* *Emilio o la educación*, trad. esp. cit.: Libro III, p. 269.

5 Véase *Napoleons Gespräche* [Conversaciones de Napoleón], ed. de Kircheisen, Stuttgart, 1913, t. III, 195 y s., 256, 262.

Su obra comienza con tres preguntas, que responde brevemente: 1) ¿Qué es el tercer estado? ¡Todo! 2) ¿Qué ha sido hasta ahora? ¡Nada! 3) ¿Qué exige? ¡Ser algo! Luego discute los medios revolucionarios que se han de emplear para que esa nada llegue a ser todo. El tercer estado tiene derecho a ello, porque realiza la totalidad de "los trabajos útiles", mientras que el clero y la nobleza son usufructuarios ociosos del trabajo cumplido por aquél. El tercer estado abarca el trabajo de los campesinos en el campo, la elaboración de las materias primas, ejecutada por los trabajadores manuales, el trabajo de los comerciantes, que permite el uso y el consumo de los productos, y las ramas superiores de la cultura (maestros, empleados, abogados, etc.). Ya constituye una "nación completa", pues Sieyès entendía por "nation" aquello que Rousseau llamaba "le peuple". La comunidad de los hombres reunidos en el tercer estado se apoya en la comunidad de "intereses", que también fundamenta los mismos derechos políticos. De ese modo, designa el carácter económico de la sociedad burguesa que, desde entonces –a través de Stein, Hegel y Marx– y hasta la actualidad, determina su concepto.

En el mismo año se produjo la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* que todavía hoy sigue siendo el fundamento de todos los estados democráticos. Es llamativo el hecho de que ya en el título vuelva a aparecer la distinción entre el *homme* y el *citoyen*. Significa que se piensa en el hombre como si fuese diferente de sus relaciones civiles y que más que tratar acerca de los deberes del ciudadano, se consideran los derechos del hombre para con el Estado. La declaración de los derechos del hombre es, por tanto, mucho más liberal que el *Contrat social*, que exigía la total alienación de todos los derechos individuales a la comunidad. El modelo del planteamiento de los derechos humanos, basados en la libertad y en la igualdad, está –como lo mostró G. Jellinek–[6] en la idea cristiana de que todos los hombres, en tanto criaturas de Dios, han nacido iguales, por lo que nadie tiene privilegios sobre sus semejantes, pues todos son imágenes de Dios. La Revolución Francesa fue una consecuencia alejada de la Reforma y de la lucha que ésta sostuvo por mantener la libertad de la fe. En la Tierra, la *Civitas Dei* se convirtió en contrato social; el cristianismo, en religión de la humanidad; la criatura cristiana, en hombre natural; la libertad de cada hombre cristiano, en libertad burguesa dentro del Estado, y la conciencia moral, en la "libre communication des pensées et des opinions". En virtud de tal origen cristiano, ya el primer artículo ("Les hommes

6 G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte*, 4ª ed., Munich, 1927 [trad. esp.: *Orígenes de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, ed. de Jesús G. Amuchástegui, Madrid, Editora Nacional, 1984].

naissent et demeurent libres et égaux en droits") es completamente incompatible con la doctrina pagana del Estado, que presuponía que "por naturaleza" había hombres libres y esclavos. Por otra parte, para llevar a cabo su ambición de formar al hombre los estados totalitarios de la actualidad deben combatir, al mismo tiempo, y de modo consecuente, contra los derechos del hombre y del cristianismo, porque éstos constituyen un obstáculo para la fusión del *homme* con el *citoyen*. Pero, de hecho, mediante la dictadura napoleónica, del derecho a la libertad y a la igualdad sólo quedó la igualdad ante la ley, y muy pronto la sociedad burguesa hizo madurar una nueva desigualdad, la que existe entre el tercero y el cuarto estado.

2. HEGEL: LA SOCIEDAD BURGUESA Y EL ESTADO ABSOLUTO

> El principio de los estados modernos tiene
> la formidable fuerza y profundidad capaz
> de permitir realizar el principio de la
> subjetividad hasta el extremo autónomo de
> la peculiaridad personal y, al mismo tiempo,
> de volverlo a conducir a la unidad sustancial
> y, de ese modo, conservarlo en ésta.
> ***Rechtsphil.* § 260**

Hegel tuvo experiencia de tres grandes acontecimientos políticos: en su juventud, el de la Revolución Francesa; en su madurez, el del dominio mundial de Napoleón y, finalmente, el de la guerra prusiana de liberación. Esos acontecimientos determinaron también las transformaciones de su pensamiento político: desde una crítica radical de lo vigente llegó, pasando por el reconocimiento de Napoleón, a la justificación del Estado burocrático de Prusia. Su *Filosofía del derecho*, que data de 1821, contiene una doctrina de la sociedad burguesa *(homme* como *bourgeois)* y del Estado (*citoyen* como ciudadano) que se apoya, tanto como el *Contrat social* de Rousseau, en dos tradiciones: en la polis antigua y en la idea de la libertad, propia del cristianismo protestante. La *República* de Platón y el *Contrato social* de Rousseau (en el que Hegel sólo considera la idea de los derechos del hombre y no sus deberes como ciudadano) constituyen los dos supuestos mediante los cuales elevó la realidad del Estado prusiano hasta darle la jerarquía de una existencia filosófica. Cumplió semejante reunión a través de la mediación dialéctica del principio individualista, que caracteriza a la

sociedad burguesa, con el principio totalitario del Estado, es decir, de la peculiaridad propia de cada uno con la universalidad política.

Según Hegel, el principio de la Revolución Francesa fue el de la libertad del querer racional, que construye el mundo como el suyo propio. En la *Filosofía de la historia*[7] caracterizó el poder revolucionario que impulsaba las ideas de la Revolución Francesa con las siguientes patéticas proposiciones:

> Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran alrededor de él, no se había advertido que el hombre se basaba en la inteligencia, es decir, en las ideas, por medio de las cuales construye la realidad. Anaxágoras sostuvo por primera vez que el νοῦς gobernaba el mundo; ahora el hombre ha llegado a reconocer que el pensamiento debe regir la realidad espiritual. Fue ésa una magnífica aurora. En aquella época dominó una sublime emoción y el entusiasmo del espíritu atravesó el mundo, como si hubiese llegado por primera vez la reconciliación real de lo divino con el mundo.

Y en tanto filósofo del Estado de Prusia, Hegel seguía celebrando anualmente el acontecimiento de la Revolución.

En la *Filosofía del derecho* analizó los límites de esa reconciliación: Rousseau tuvo el gran mérito de haber convertido el querer racional en principio del Estado, pero desconoció la verdadera relación entre éste y la sociedad. No pudo superar positivamente la contradicción entre la "*volonté de tous*" y la "*volonté générale*", porque sólo entendió la voluntad general como común a los ciudadanos individuales, y no en tanto voluntad verdaderamente universal.[8] Por consiguiente, de la reunión de los individuos en el Estado sólo nació un mero contrato social, cuyo fundamento siguió siendo el del arbitrario acuerdo de los ciudadanos individuales. De ese hecho se desprendieron consecuencias destructivas para la totalidad autónoma del Estado, en y para sí racional. La Revolución Francesa tuvo derecho al destruir un Estado que ya no correspondía a la conciencia de la libertad; pero no le procuró nuevas bases: operó una enorme revolución fundada en un principio defectuoso, sin organizar empero una comunidad nueva. Confundió el Estado con la sociedad burguesa, pues creyó que su destino estaba en la simple defensa de la propiedad privada y de la seguridad personal. El fin último del Estado se puso en el interés particular de sus miembros singu-

7 IX, 438 y ss.; cf. XV, 534 y s.; *Phänomenologie*, *op. cit.*, ed. Lasson, pp. 378 y ss.
8 *Enc.*, § 163, *Zus.* 1.

lares y no en los intereses en verdad universales del Estado. Luego, la posibilidad de ser miembro del mismo parece depender del arbitrio del *bourgeois*.

Por eso la crítica hegeliana de la sociedad burguesa concierne a la concepción liberal del Estado, entendido como mero medio para alcanzar cierto fin, tal como en Alemania lo había entendido de modo clásico W. von Humboldt. En la sociedad burguesa –que consiste en relaciones recíprocas interindividuales o en un "sistema" de "necesidades" cuyo principio se halla en el individuo– cada ciudadano es, sobre todo, un fin en sí mismo. Lo demás sería para los ciudadanos una simple nada, en la medida en que no los convierta en medios de su propia finalidad. Cada uno es libre y, al mismo tiempo, dependiente de todos los otros, pues el bienestar o la desgracia de cada uno se entrelaza con el bienestar o la desgracia de todos los demás, y los individuos sólo encuentran seguridad dentro de esa conexión económica. Para la sociedad burguesa, el Estado es un mero "Estado de necesidad" o del "entendimiento", es decir, carece de significación sustancial propia: sólo tiene unidad "formal" al establecer una universalidad que está *por encima* de los intereses particulares de los individuos.

No obstante, en la constitución de la sociedad burguesa también se trasluce la esencia del Estado, porque, en virtud de sus fines particulares, esa sociedad está ya en conexión con el todo universal del Estado.[9] Sin saberlo ni quererlo, y aunque no lo advierta, el individuo de la sociedad burguesa tiende en su formación a la universalización de sus intereses personales. Aquello por lo cual se forma, contra su voluntad, la sociedad burguesa, perdida en sus extremos (por ejemplo, los de la pobreza y la riqueza) es el verdadero Estado, concebido como comunidad incondicionada. Puesto que el Estado ya es en sí mismo lo sustancial, o sea, la plenitud objetiva del espíritu y de lo ético, también el individuo tendrá sustancia, objetividad y eticidad en tanto lleva una vida "universal", es decir, política.[10]

Esa idea del Estado –que para Hegel constituye la medida crítica para ponderar el análisis de la sociedad burguesa– sólo en apariencia resulta de un desarrollo dialéctico de la sociedad moderna.[11] En realidad, procede de una fuente por entero distinta: la polis antigua le sirvió a Hegel de modelo porque en ella la comunidad pública constituía de hecho la sustancia de la vida y del destino personales. Esa inserción de la antigua idea

9 *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 184.
10 *Ibid.*, Prólogo (2ª ed., p. 7), § 268, *Zus.*
11 Cf. H. Freyer, *Einleitung in die Soziologie* [Introducción a la sociología], Leipzig, 1931, pp. 63 y ss.

de la polis en la esencia de la sociedad moderna no sólo indujo a Hegel a negar el principio de la sociedad burguesa, sino también a "superarla". La idea antigua del Estado le sirvió para medir la crítica de la sociedad burguesa; pero el principio individualista de la misma se le ofreció como el criterio de la mera sustancialidad de la comunidad antigua. En principio, Hegel quiso negar *ambos* factores de la libertad: el indeterminado "yo quiero" y el querer limitativo "de algo" determinado,[12] es decir, los factores del arbitrio y de la sustancia. A *su crítica al* Contrato social *de Rousseau le corresponde, por tanto, una crítica inversa, dirigida contra la* República *de Platón.* Comparado con la sociedad moderna, el Estado antiguo tiene la ventaja de su universalidad sustancial; pero "sólo" es un Estado sustancial, en el que todavía no se han "separado" las personas individuales, porque no se las ha "dejado en libertad" o emancipado.[13] La idea platónica del Estado comete injusticia contra la "persona", al no dejarle libertad alguna,[14] porque –para mantener las antiguas costumbres– Platón excluyó del Estado toda particularidad privada.

El nuevo principio, al que el Estado platónico no pudo resistir, porque era más elevado, y al que se sometió la ciudad antigua, tiene origen *cristiano*. Se trata del principio de la "personalidad infinitamente libre" de cada hombre en particular. El cristianismo le dio vigencia histórico-universal, pues cada hombre está en relación con Dios del mismo modo.[15] Según Hegel, también se apoya sobre ese principio cristiano la "fuerza irresistible" de la idea de libertad, propia de la Revolución Francesa:

> De ninguna otra idea se sabe de modo tan general que [...] es capaz de los mayores equívocos, a los que está realmente expuesta, como de la idea de la "libertad", y ninguna otra idea es seguida con tan poca conciencia. Puesto que el "espíritu libre" es el espíritu "real", los equívocos sobre este hecho tienen formidables consecuencias prácticas. [...] Partes enteras del mundo, como África y Oriente, no han tenido ni tienen todavía esa idea; también carecieron de ella los griegos y los romanos, Platón, Aristóteles y los estoicos; por el contrario, sólo supieron que el hombre era realmente libre por el nacimiento [...] por la fuerza de carácter, la cultura o la filosofía. La idea de la libertad llegó al mundo a tra-

12 *Rechtsphilosophie*, §§ 4-7; cf. en esta obra la aplicación del análisis de la voluntad a Rousseau y la Revolución Francesa, § 258.

13 *Ibid.*, § 260, *Zus.*

14 *Ibid.*, § 185; cf. Prólogo, 2ª ed., p. 16; § 46; § 260, *Zus.*, § 262, *Zus.* Cf. también, F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [Hegel y el Estado], Munich, 1920, t. II, 77 y ss.

15 *Rechtsphilosophie*, § 185 y *Zus.*

> vés del cristianismo, pues en su doctrina el individuo como tal tiene valor infinito por ser objeto y fin del amor de Dios, y está destinado a tener una relación absoluta con Dios, entendido como espíritu, y a poseer dicho espíritu en sí mismo.[16]

La consecuencia política de tal principio se encarnó en los estados europeos modernos, cuya tarea consiste en reconciliar el principio de la polis –la universalidad sustancial– con el de la concepción cristiana de la individualidad subjetiva. La debilidad de los estados modernos no depende, según Hegel, de esa reunión dialéctica de dos poderes opuestos; antes bien, ella constituye la fuerza de los mismos. La universalidad de la polis no tiene valor alguno sin el querer y el saber particulares de los individuos, y éstos carecen de todo valor si no quieren lo universal. El Estado moderno permite que la subjetividad se desarrolle hasta el extremo autónomo de su peculiaridad, porque puede reconducirla a la unidad sustancial del Estado (§ 260). Hegel no sólo consideraba la posibilidad de esa síntesis, sino que la tenía por realizada en el Estado prusiano de entonces. El contraste entre la vida civil y la política, así como el que existía entre el *bourgeois* y el *citoyen*, le parecía reducido y superado por una diferencia –derivada de la totalidad y abarcada por ella– propia de la "clase universal".

Hegel creía que la posesión, la propiedad, la familia y el matrimonio estaban asegurados dentro del sentido de la sociedad burguesa. Los problemas que determinaron el desarrollo futuro de dicha sociedad sólo afloran al margen de la *Filosofía del derecho*. ¿Cómo es posible dominar la pobreza que engendra la riqueza (§§ 244 y ss.)? A eso se añaden las cuestiones acerca de la progresiva división del trabajo (§ 198), la necesidad de una organización de las masas que pugnan por elevarse desde abajo (§§ 290 y 301 y ss.) y la colisión con el "liberalismo", "seguida por la farsa de quince años" de una restauración de la monarquía francesa, junto con la ambición creciente de la voluntad "de los muchos" y de su universalidad empírica, que ahora quería gobernar como tal.

Los discípulos y los sucesores de Hegel volvieron a separar lo que éste había reunido tan artificiosamente y se esforzaron por decidirse en contra de sus mediaciones. Mientras que Hegel buscaba en todas partes intermediarios, los jóvenes hegelianos fueron radicales y extremistas. Los extremos de la sociedad burguesa –que en el sistema de las necesidades de Hegel se reducían a ser factores dentro del todo– se volvieron autónomos y tendieron hacia una dialéctica que ya no se mantenía dentro del marco de la

16 *Enc.*, § 482; cf. § 163, *Zus.* 1, y XIV, 272 y ss.

dialéctica hegeliana. Marx se decidió en contra del Estado de la sociedad burguesa y en favor de un Estado comunista; Kierkegaard, en contra de la relación existente entre la Iglesia y el Estado y en pro de una reposición del cristianismo originario; Proudhon, en contra del Estado vigente y en favor de un nuevo orden democrático; Donoso Cortés, en contra de la democracia atea y en beneficio de una dictadura cristiana de Estado; Stirner, en contra de toda la historia hasta entonces transcurrida de la humanidad y en favor de la "unión" de los egoístas.

En el centro, entre Hegel y Marx, se halla Lorenz von Stein, cuya teoría de la sociedad burguesa constituye un análisis histórico desprovisto de originalidad. Su concepto del Estado está completamente orientado en el sentido de Hegel, mientras que su idea de sociedad está determinada por el ascenso de las masas industriales. Desde que con la Revolución Francesa el Estado perdió autoridad legítima, sólo puede alcanzar fines propios, es decir, el poder y la libertad, por medio del fomento de las metas sociales, fundadas sobre la ganancia. Por eso lo atrajo el movimiento social y tuvo que tratar de extender la ciudadanía a la clase de los trabajadores. Su fin peculiar, por cierto, se proponía el desarrollo de todos los ciudadanos, para que se constituyesen en personas libres e iguales; pero puesto que la participación en la administración del Estado se hallaba condicionada por la posesión de bienes y de cultura, el Estado mismo llegó a pertenecer al orden social dominante, que, por su parte, era la "fuente de toda libertad y falta de libertad". Es cierto que todavía subsiste la unidad política; pero ella no está por encima sino en medio de la sociedad burguesa que la realiza. Su vida consiste en un desarrollo constantemente progresivo y en la superación de la contradicción establecida entre las fuerzas sociales y las estatales. El peldaño, por ahora último, de esa dialéctica –posterior a la "sociedad civil" propia de la época de la Restauración– es la "sociedad industrial", surgida a partir del año 1840. Pero como, por una parte, Stein se atuvo a la idea hegeliana de que la historia es un progreso hacia la libertad y, por otra parte, reconoció que el principio de la sociedad moderna, dividida en clases desiguales, estaba en la mutua dependencia, concluyó preguntándose si la libertad en general estaría en contradicción con el Estado y con la sociedad.[17]

17 L. v. Stein, *Der Begriff der Gesellschaft* [El concepto de sociedad], ed. de C. Salomon, Munich, 1921, pp. 52 y 502 y s.; cf. S. Landshut, *Kritik der Soziologie* [Crítica de la sociología], Munich, 1929, pp. 82 y ss.

3. MARX: BURGUESÍA Y PROLETARIADO

> La abstracción del Estado como tal sólo corresponde a la época moderna, porque la abstracción de la vida privada sólo pertenece a ella.
> ***Werke*, I, 1, 437**

Marx y Hegel analizaron la sociedad burguesa, entendida como un sistema de necesidades, cuya eticidad se pierde en los extremos y cuyo principio es el egoísmo. La diferencia entre los análisis críticos realizados por ambos consiste en que, dentro de la superación, Hegel mantuvo la distinción entre los intereses particulares y los generales, mientras que Marx quiso superar esa diferencia *descartándola*, con el fin de instaurar una comunidad absoluta con economía y propiedad comunes. Por consiguiente, su crítica a la *Filosofía del derecho* de Hegel se refiere principalmente a la relación entre el Estado y la sociedad. Hegel tenía razón cuando señalaba la contradicción que se establecía al separar la existencia civil de la política; pero no la tuvo cuando pensó que la había superado realmente, es decir, que la había descartado. Sus mediaciones sólo ocultaban el contraste, aún subsistente en el *bourgeois*, entre la existencia privada o egoísta y la pública-estatal. Considerado como *bourgeois*, el ciudadano moderno no es *zoon politikon* alguno; y concebido como ciudadano, abstrae de sí mismo su personalidad privada. Cuando Marx mostró tal contradicción a lo largo de la *Filosofía del derecho* de Hegel y llevó al límite el problema contenido en ella, por una parte sobrepasó a Hegel, y, por otra parte, volvió a la distinción establecida por Rousseau (entre *homme* y *citoyen*). Fue un sucesor de Rousseau educado por Hegel. Para Marx, la clase general no era la de los pequeños burgueses –como pensaba Rousseau– ni la de los ciudadanos funcionarios (Hegel), sino la del proletariado.[18]

18 El "hombre" preferido por Rousseau no es el proletario, sino el *roturier*, a quien, por así decirlo, ennobleció. Lo exaltó frente a las clases superiores de los ricos y los nobles. Su modelo estaba en *le peuple*, es decir, en la clase media de los pequeños artesanos y los paisanos del Lago de Ginebra, o sea en el hombre simple y común que se alimenta con el trabajo de sus manos y cuyo ideal era, para Rousseau, su propio padre. Precisamente, como hijo de un pequeño artesano tenía la orgullosa conciencia de un buen nacimiento (dedicatoria del segundo *Discours* y carta a D. Hume del 4 de agosto de 1766). Del mismo modo lo entendió la Convención, que, durante la procesión que llevaba los restos de Rousseau al Panteón, mandó desfilar a los representantes de los artesanos con letreros que decían: "Al que honró los oficios de utilidad común". Ese hombre "natural" y "bueno", cuya realidad social era la del pequeño burgués, fue el constante objeto de los ataques

En el fondo de los movimientos sociales posteriores a la Revolución Francesa, Marx descubrió que los "droits de l'homme" no eran derechos universales del hombre, sino privilegios de la burguesía:

> Los *droits de l'homme*, los derechos del hombre, se diferencian como *tales* de los *droits du citoyen*, los derechos del ciudadano. ¿Quién es el *homme*, diferente del *citoyen*? Nadie más que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué éste se convierte en hombre, simplemente en hombre? ¿Por qué sus derechos se llaman *derechos del hombre*? ¿Cómo explicarlo? A partir de la relación del Estado político con la sociedad burguesa, es decir, a partir de la esencia de la emancipación (es decir, sólo) política.[19]

La declaración de los derechos del hombre presuponía al hombre privado, característico de la sociedad burguesa; es decir, admitía que el *bourgeois* era el *homme* verdadero y propiamente dicho, porque ella todavía se preocupaba por combatir el orden feudal:

> Estamos muy lejos de concebir al hombre como ser específico. Antes bien, la misma vida de la especie, o sea la sociedad, aparece como el marco externo que rodea a los individuos, como una limitación de su autonomía originaria. La necesidad y los intereses privados son [...] el único lazo que los une.[20]

Por tanto, la emancipación "política" de la Revolución Francesa debía cumplirse mediante una dependencia "humana", capaz de convertir al hombre individual en ser específico y social. En efecto, junto con el Estado –que hace abstracción del hombre y que por eso mismo es abstracto– desaparecería también la persona privada de la sociedad burguesa, prescindente del Estado. Por eso, la afirmación hegeliana de que la "libertad suprema" es la "suprema comunidad" podría ser verdadera.

El portador de semejante emancipación está en el cuarto estado, del que Marx afirma exactamente lo mismo que Sieyès había reclamado para el

---

de Marx, quien quería demostrarle al "socialismo burgués" que tal clase media no constituía de ningún modo la nación entera, ni tampoco la mejor parte de ella, sino que representaba la masa reaccionaria del mediocre *petit-bourgeois*. Véase para este punto E. Seillière, *Der demokratische Imperialimus* [El imperialismo democrático], 2ª ed., Berlín, 1911, pp. 357 y ss. y 163 y s.

19 I/1, 593.

20 I/1, 595 y ss.; cf. V, 175 y ss. y 388 y ss.; *Das kommunistische Manifest*, 9ª ed., Berlín, 1930, p. 28.

tercero: es nada y tiene que llegar a ser todo. Pero tal nulidad no resulta de su referencia a la nobleza, sino a la burguesía dominante, que "está al frente de los ejércitos industriales". Ante ella se encuentra la masa del proletariado, es decir, la "clase general" sin más. Dicha clase no tiene ningún interés particular, sino que representa intereses universales. Mientras que para Hegel el proletariado era la parte del pueblo que "no sabía qué quería", y a la que distinguió expresamente de "todos", al entenderla como "los muchos", en Marx llegó a tener conciencia de querer ser un todo. Desde el punto de vista del proletariado, caracterizó a los burgueses como representantes de intereses de clase, como emprendedores capitalistas y propietarios de los medios de producción, mediante los cuales sujetaban a los obreros asalariados. Pero, al mismo tiempo, Marx destacó la fuerza de ataque revolucionaria propia de la burguesía emprendedora.[21] Ellos solos crearon en un siglo fuerzas de producción más inmensas y colosales que todas las generaciones anteriores juntas. Mediante la explotación de la naturaleza, de la técnica auxiliada por las máquinas, de los ferrocarriles, la navegación, la industria, la física y la química, la burguesía conquistó y civilizó partes enteras del mundo y produjo un aumento formidable de población. Marx creía en cambio que la clase media inferior de la pequeña burguesía tenía que bajar al proletariado, porque no podía seguir a la par de la grandiosa producción capitalista.[22] Sentía un decidido respeto por la gran burguesía; a la pequeña, en cambio, la despreciaba, porque la consideraba utópica y reaccionaria.

4. STIRNER: EL YO ÚNICO COMO PUNTO DE INDIFERENCIA ENTRE EL BURGUÉS Y EL PROLETARIADO

> El principio de la burguesía no está en la nobleza del nacimiento ni en el trabajo común, sino en la mediocridad: un poco dado por nacimiento y otro poco logrado por el trabajo; es decir, su principio es el de una posesión que produce intereses.
> ***El único y su propiedad***

El libro de Stirner, *El único y su propiedad* (1844), muestra con máxima claridad lo mucho que en Alemania, durante la época de Marx, se había des-

21 Cf. G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, 7ª ed., París, 1930, p. 114; *Les illusions du progrès*, 4ª ed., París, 1927, p. 65.

22 *Das kommunistische Manifest*, *op. cit.*, pp. 33, 35, 47.

valorizado la *Declaración de los derechos del hombre*. En ese sentido, no sólo el burgués y el proletario habían llegado al quebranto de toda dignidad, sino que también el hombre como tal perdió valor. Stirner redujo la idea de la humanidad burguesa al Yo: todo cuanto éste pueda apropiarse se convierte en su propiedad. La Revolución Francesa no liberó a la sociedad burguesa, sino que, por el contrario, engendró un ciudadano sumiso y menesteroso de protección. La vida del burgués mediocre depende de la seguridad y de la legalidad. El "liberalismo social" de la clase obrera o proletaria es tan limitado, empero, como el "liberalismo político" de la burguesía. La diferencia sólo consiste en que el primero se somete al Estado y a la propiedad y el otro a la sociedad y al trabajo. La última forma de la fe en la humanidad está en el "liberalismo humano", tal como lo presentara Bruno Bauer, quien no reconocía ni a la burguesía ni al proletariado, sino que criticó decididamente toda adhesión a cualquier particularidad. El hombre dotado de esa conciencia crítica sólo se vestirá de harapos, es cierto, pero no andará desnudo como el mero Yo, separado de todo.

Mediante su "Yo" único, Stirner creía elevarse por encima de cualquier determinación social, tanto de la proletaria como de la burguesa. Sin embargo, en la *Ideología alemana* Marx le había demostrado que la verdad social de su Único era la de la burguesía decadente:

> Su solo mérito fue involuntario y lo tuvo sin saberlo: el mérito de ser la expresión del pequeño burgués alemán de hoy, que se esfuerza por ser *bourgeois*. Era perfectamente natural que esos burgueses –que en la vida práctica parecían ser tan pequeños, tímidos y apocados– buscasen fama en sus representantes filosóficos; pero éstos se mostraron tan charlatanes, jactanciosos y precipitados como "el Único". El hecho de que ellos no quisieran saber nada de su fatuo héroe teórico se adapta por completo a la conducta de semejantes burgueses, tal como tampoco Stirner quería comprometerse con burgueses que estaban en desacuerdo entre sí: por eso, fiel a sí mismo, debió predicar el egoísmo. Sancho quizá pueda ver ahora cuál es el cordón umbilical que conecta *su* "unión" con la unión aduanera.[23]

Stirner le dio carácter absoluto al egoísmo burgués, convirtiendo al hombre privado y a la propiedad privada en "categorías" *del* egoísmo, *del* Único y *de la* propiedad. Considerado sociológicamente, es el ideólogo más radical de la sociedad burguesa, que es una sociedad de "individuos aislados".

23 v, 389.

Stirner no se liberó de ninguna relación real de la existencia, sino de meras relaciones de conciencia que le pasaban inadvertidas, porque lo aprisionaba el egoísmo privado, entendido como principio de la sociedad burguesa. Tanto su pensamiento como su existencia efectiva se movían entre los límites más extremos de un mundo como el suyo, que se había vuelto insustancial y desencantado.

5. KIERKEGAARD: LA SUBJETIVIDAD CRISTIANO-BURGUESA

> Emperadores, reyes, papas, jesuitas, generales y diplomáticos han podido, hasta ahora, gobernar el mundo en instantes decisivos; pero en la época en que intervendrá el cuarto estado, se verá que sólo los mártires podrán gobernarlo.
> ***Das Eine was not tut*** **[Lo único que es necesario]**

Kierkegaard coincidió con Stirner en el hecho de que ambos fueron antípodas de Marx; y, como aquél, redujo todo el mundo social a su propio ser "sí-mismo". Pero, al mismo tiempo, también se encuentra en la más extrema oposición con Stirner, pues en lugar de basar al individuo sobre la nada creadora, lo puso "ante" Dios, entendido como creador del mundo. Su *Crítica del presente*, aparecida en el mismo año que el *Manifiesto comunista*, se dirigía tanto contra la "humanidad" emancipada y convertida en principio por Marx, como contra la "cristiandad", también emancipada por los seguidores de Cristo. Su concepto fundamental –el de individuo– constituye un antídoto contra la "humanidad" socialdemocrática y la "cristiandad" culta y liberal. En efecto, el principio de asociación no es positivo, sino negativo, porque debilita a los individuos al fusionarlos con la masa. El hombre podrá realizar ahora lo que tiene de universalmente humano sólo siendo un sí-mismo individual, y no por conversión en un ser específico (Marx) o, a la inversa, por la prescindencia de todo cuanto en él haya de concreto (Stirner). En un caso, dice Kierkegaard, todos los hombres serían iguales a obreros de una fábrica, vestidos del mismo modo y comiendo de una sola olla; en el otro, el hombre en general perdería su carácter concreto, por cuanto se lo habría desvestido, hasta dejarlo en plena desnudez.[24] En ninguna de las dos formas de existencia el ser humano realiza como individuo la esencia universal del hombre.

24 *Das Eine was not tut*, *op. cit.*, p. 5; II, 224; cf. VI, 204 y 208.

Kierkegaard presentó ese carácter "universal" del ser sí-mismo humano como exigencia que no pudo realizarse. A lo largo de su vida siguió siendo un excéntrico: estaba al margen de la sociedad burguesa, porque no pudo decidirse a ejercer una profesión y tampoco quiso "negociar con la finitud" a través del matrimonio. Sólo desde el punto de vista literario le dio existencia social a la interioridad del sí-mismo, mediante la figura del "asesor Guillermo", que representaba la "vida ética". A ese representante de la eticidad le competía la tarea de justificar ante un esteta la universalidad humana de la vida moral. El sí-mismo concreto del asesor Guillermo está expresamente determinado como una individualidad burguesa:

> Si bien él mismo es su meta, tal fin, al mismo tiempo, es otro, pues el sí-mismo que constituye su finalidad no es una subjetividad abstracta, que se adapta a todo y por eso a nada, sino un sí-mismo concreto, que está en viviente interacción con este ambiente determinado, con estas relaciones vitales y este orden del mundo: no es un mero sí-mismo personal, sino social, burgués.[25]

Semejante sí-mismo, vinculado con el mundo, se realiza en una profesión burguesa y en el matrimonio burgués; pero de tal modo que todas las relaciones externas deben adquirir carácter íntimo. A la objeción del interlocutor esteta de que habría límites objetivos, dados por relaciones externas, ante los cuales semejante interiorización fracasaría, le responde afirmando que tampoco la necesidad o la pobreza podrían afectar al hombre ético, "aunque viviera en tres pequeñas habitaciones". "Con la ayuda de Dios", también en esa limitación (basada en un *minimum* de existencia burguesa), el hombre logrará transformar lo exterior en interior, y, como Lutero afirmara con razón, ningún cristiano ha muerto todavía de hambre.

La justificación de una existencia cristiano-burguesa, oscilante entre la seriedad ética y la ironía estética, queda relativizada por la concepción crítica de Kierkegaard, que lleva a la disolución tanto del mundo burgués como del cristiano. La culpa de la situación actual (1848) del mundo europeo es soportada por una "burguesía presuntuosa, a medias cultivada, desmoralizada por las adulaciones de la prensa", aunque ella pensaba poder gobernar-como "público":

> Pero quizá jamás se ha visto en la historia alcanzar tan rápidamente la *Nemesis*; pues en el mismo momento en que había sonado la hora para

25 II, 225.

> que la burguesía se decidiese a tomar el poder, se levantó el cuarto estado. Ahora se dirá, por cierto, que éste es el culpable; pero no es verdad: sólo es una víctima inocente que será perseguida, fusilada y maldecida; y eso ocurrirá por legítima defensa; y, en cierto sentido, lo es. Se trata de una legítima defensa, porque la burguesía abatió el Estado.[26]

Mientras que en tiempos antiguos reconocidas autoridades podían gobernar el mundo, ahora, desde que *todos* quieren ser iguales entre sí, se ha hecho imposible gobernar con medios mundanos, en el sentido verdadero de la palabra. Desde el punto de vista político, Kierkegaard exigía que sólo y únicamente se gobernase con autoridad incondicionada. El gobierno propiamente dicho del mundo no se hace en tales instantes por medio de ministerios mundanos, sino por mártires, que triunfarán al dejarse matar por la verdad. El modelo y prototipo del mártir cristiano fue el Cristo crucificado por la multitud, es decir, el Hombre-Dios verdaderamente "individual". Sólo por Él se podrá resolver el problema de la igualdad humana; pero no en el mundo, cuya esencia está en el más o en el menos de la diversidad.

6. Donoso Cortés y Proudhon: la dictadura cristiana desde arriba y el nuevo orden ateo de la sociedad desde abajo

> Proudhon […] es lo contrario de lo que parece ser:
> se presenta como partidario de la libertad y la igualdad
> y, en realidad, fundamenta un despotismo.
> **Cortés, *Der Staat Gottes****

> L'homme est destiné à vivre sans religion.
> **Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité***

A la reacción radicalmente protestante de Kierkegaard contra la democracia niveladora de las masas corresponde, en la misma época, la reacción radicalmente católica llevada a cabo por Donoso Cortés en España

26 *Das Eine was not tut*, *op. cit.*, p. 7; cf. *Kritik der Gegenwarte* [Crítica del presente], *op. cit.*, p. 77; *Tagebücher* [Diarios], *op. cit.*, I, 327; *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit.*, p. 15.

* La cita corresponde al Libro III del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo, y el socialismo*, de Juan Donoso Cortés.

contra los movimientos socialistas de Francia. Cortés, importante hombre de Estado procedente de la antigua nobleza católica, caracterizó a la sociedad burguesa al modo de Kierkegaard y de Marx, es decir, como una indecisa "clase discutidora",* sin verdad, pasión ni heroísmo. Ella eliminó la nobleza de sangre, pero nada hizo contra la nueva aristocracia del dinero. Tampoco aceptó la soberanía del rey ni la del pueblo. Por odio a la aristocracia, la burguesía se inclinó hacia la izquierda; y frente al temor de un socialismo radical, hacia la derecha. El contraste de esa discutidora indecisión se halla en el abierto socialismo ateo de Proudhon. Frente a él, Cortés representa la teología política de la contrarrevolución, según la cual la Revolución Francesa –que consideraba al hombre y al pueblo como soberanos– aparecía como un acto de rebelión contra el orden de la creación. Pero como la época de los reyes cristianos llegaba a su fin y como nadie tenía ya la valentía de gobernar si no se hacía a través de la voluntad del pueblo, sólo habrá *un* medio de salvación: la dictadura del gobierno desde arriba, para impedir la dictadura de la rebelión que proviene de abajo:

> Si se tratara de elegir entre la libertad, por una parte, y la dictadura, por la otra, no habría diferencia alguna de opiniones [...]. Pero la cuestión no es ésa. En realidad, la libertad no existe en Europa. [...] Se trata de elegir entre la dictadura de la rebelión y la dictadura del gobierno.[27]

Cortés eligió la dictadura del gobierno, porque es menos opresiva y nefasta que la otra, puesto que proviene de esferas más puras y porque la dictadura del sable es más noble que la del puñal. Resumió la experiencia de la revolución con estas palabras:

> Miré en torno, y vi que las sociedades burguesas estaban enfermas y debilitadas: todas las relaciones humanas eran intrincadas y confusas. Vi que los pueblos se excitaban con el vino de la indignación, y que la libertad desaparecía de la Tierra. Vi tribunos coronados y reyes destronados. Jamás había existido el espectáculo de transformaciones tan poderosas y de revoluciones; de encumbramientos y de envilecimientos. Entonces me hice esta pregunta: toda esa confusión, ¿no provendría

* En español en el texto. [N. del T.]

27 Discurso del 4 de enero de 1849 sobre la dictadura, citado en el artículo de H. Barth acerca de D. Cortés, publicado en *Schweizerische Rundschau* [Panorama suizo] en agosto de 1935, p. 401.

> acaso del olvido de los principios fundamentales de las costumbres y del orden, defendidos y poseídos sólo por la Iglesia de Cristo? Mi duda se convirtió en certeza cuando reconocí que únicamente la Iglesia ofrece hoy la imagen de una sociedad ordenada; que sólo ella, dentro de la agitación general, constituye un elemento pacificador; que la Iglesia es la única institución interiormente libre; que en ella el súbdito obedece con amor a la autoridad legítima y ésta, por su parte, se muestra en sus mandatos plena de justicia y dulzura; que sólo ella es la escuela que ha formado a los grandes ciudadanos, pues posee el arte de la vida y de la muerte: de la vida que crea a los santos y de la muerte que engendra a los mártires.[28]

También Proudhon era enemigo de la burguesía, pero por razones diferentes a las de Cortés: la odiaba con el furor propio de un advenedizo que quería transfigurar el mundo. Cortés la despreciaba con pasión, porque veía en ella la tumba de toda tradición noble. Proudhon declaraba que la época de la teología y del cristianismo había pasado; Cortés sostenía, en cambio, que no había ninguna salvación social y política fuera de la Iglesia católica, porque sólo el Dios cristiano revelaba al hombre universal y, de ese modo, fundaba una sociedad humana.[29]

Pero, por otra parte, sólo un mundo fundado *cristianamente* podía llegar a ser *ateo* en forma radical e intentar unirse constitucionalmente por sus propias fuerzas y gobernarse a sí mismo. Cortés advirtió esa presunción del hombre, exhibida en la Revolución Francesa y en la "civilización filosófica" derivada de ella; contra de semejante movimiento, recomendaba una dictadura desde arriba. Pero también su gran contrincante, Proudhon, confirmaba la construcción cristiana de la historia. En la conclusión de su crítica a la religión,[30] de 1843, recordaba, en esta "última hora" de la religión cristiana, sus beneficios y elevadas inspiraciones. Ella cimentó las bases de la sociedad humana, de las naciones modernas y les confirió unidad y personalidad; sancionó las leyes del Estado y todavía, en el siglo XIX, colmó a las almas nobles con el celo por la verdad y la justicia. Cuando en 1860 Proudhon comprobó la "dissolution sociale", concibió esa incomparable crisis de la historia europea como una crisis que ponía fin al acontecimiento del cristianismo:

28 *Der Staat Gottes*, ed. de L. Fischer, Karlsruhe, 1935, Introducción, p. 58.
29 *Ibid.*, cap. IV.
30 *De la création de l'ordre dans l'humanité*, *Oeuvres complètes*, nueva edición, París, 1927, pp. 73 y s.

Toutes les traditions sont usées, toutes les croyances abolies; en revanche, le nouveau programme n'est pas fait, je veux dire qu'il n'est pas entré dans la conscience des masses; de là ce que j'appelle *la dissolution*. C'est le moment le plus atroce de l'existence des sociétés. Tout se réunit pour désoler les Hommes de bien: prostitution des consciences, triomphe des médiocrités, confusion du vrai et du faux, agiotage des principes, bassesse des passions, lâcheté des moeurs, oppression de la vérité, recompense au mensonge […]. Je me fais peu d'illusions et je ne m'attends pas, pour demain, à voir renaître dans notre pays, comme par un coup de baguette, la liberté, le respect du droit, l'honnêteté publique, la franchise de l'opinion, la bonne foi des journeaux, la moralité du gouvernement, la raison chez le bourgeois et le sens commun chez le plébien […].

Les tueries viendront et la postration qui suivra ces bains de sang sera effroyable. Nous ne verrons pas l'oeuvre du nouvel âge; nous combattrons dans la nuit; il faut nous arranger pour supporter cette vie sans trop de tristesse en faisant notre devoir. Aidons-nous les unes et les autres; appelons-nous dans l'ombre et chaque fois que l'occasion s'en présente faissons justice.[31]

31 Tomo x, 205 y s. y 187 y s. [Todas las tradiciones están agotadas, todos los credos abolidos; pero el nuevo programa aún no está listo, con lo que quiero decir que todavía no entró en la conciencia de las masas. De ahí lo que yo llamo *la disolución*. Es el momento más cruel en la vida de las sociedades, todo lleva a la aflicción de los hombres de bien: prostitución de las conciencias, triunfo de las mediocridades, confusión de lo verdadero y lo falso, especulación con los principios, bajeza de las pasiones, relajación de las costumbres, opresión de la verdad, recompensa en la mentira […]. No me hago ilusiones y no espero despertar una mañana para ver renacer en nuestro país, como por arte de magia, la libertad, el respecto del derecho, la honestidad pública, la libertad de opinión, la buena fe de la prensa, la moralidad del gobierno, la razón entre los burgueses y el sentido común entre los plebeyos.]
[*Habrá una carnicería, y la debilidad que seguirá a esos baños de sangre será terrible*. No viviremos para ver la obra de la nueva época, lucharemos en las tinieblas; debemos prepararnos para soportar esa vida sin entristecernos demasiado, cumpliendo nuestro deber. Ayudémosnos unos a otros, llamémosnos en las tinieblas, y practiquemos la justicia siempre que haya ocasión.]

7. A. DE TOCQUEVILLE: LA EVOLUCIÓN DE LA DEMOCRACIA BURGUESA HACIA EL DESPOTISMO DEMOCRÁTICO

> Todos los días estoy junto a tres hombres: Pascal, Montesquieu y Rousseau.

La obra sobre la democracia americana de Tocqueville fue publicada entre 1830 y 1840; sus análisis históricos del antiguo régimen estatal y de la Revolución Francesa aparecieron en 1856; pero en lo personal fue completamente indiferente a los acontecimientos de su época:

> Llegué al mundo, al término de una larga revolución que destruyó el Estado antiguo y no fundó nada duradero. Cuando empecé a vivir, la aristocracia ya había muerto y la democracia aún no había nacido. Luego, mi instinto no me podía determinar ciegamente a elegir una o la otra. [...] Puesto que yo mismo pertenecía a la antigua aristocracia de mi patria, no la odiaba ni envidiaba; pero tampoco la amaba de un modo particular cuando fue destruida, pues sólo nos vinculamos gustosos con lo viviente. Estaba lo suficientemente cerca de ella como para conocerla bien y lo suficientemente lejos como para poder juzgarla sin pasión. Acerca de la democracia podría decir lo mismo.

Sobre la base de esa posición neutral entre dos épocas tuvo por las instituciones democráticas un "goût de tête" y, al mismo tiempo, contra ellas, un "instinct aristocratique".[32] No era, como Burke y Gentz, enemigo decidido de la Revolución Francesa, pero tampoco su amigo. Como aún tenía en el *ancien régime* un criterio de valoración, frente a la Revolución pudo tener una claridad poco común.

El gran problema de sus investigaciones fue *la falta de relación entre la libertad y la igualdad*. La emancipación del tercer estado había nivelado e igualado; pero la cuestión era saber si la democracia burguesa también liberaba. Por libertad Tocqueville no entendía la mera independencia, sino la dignidad del hombre responsable de sí mismo, sin la cual no existe ni verdadero dominio ni verdadero servicio. Originariamente, la Revolución Francesa no sólo se entusiasmó por la igualdad, sino también por las instituciones libres; pero muy pronto se perdió la pasión por la libertad, y quedó la pasión por la igualdad. Ambas no tienen la misma edad y no siem-

32 Tocqueville, *Autorität und Freiheit* [Autoridad y libertad], ed. de Salomon, Zurich, 1935, pp. 193 y s. y 15; cf. 51 y 207.

pre aspiran al mismo fin, aunque por un instante puedan parecer igualmente sinceras y poderosas. La aspiración a la igualdad es más antigua y constante. Hacia la igualdad ya habían tendido, mucho tiempo antes que la Revolución, la Iglesia cristiana, el comercio y las comunicaciones, la economía monetaria, la invención de la imprenta y de las armas de fuego, la colonización de América, y, finalmente, la ilustración literaria. Más joven e inconstante, en cambio, es la fe de que se podría llegar a la igualdad sólo mediante la libertad. Cuando Napoleón se adueñó de la Revolución, suspendió la libertad en favor de la igualdad. Tenía que enfrentarse a una nación en la que todas las leyes, usos y costumbres se hallaban en disolución. Eso le permitió realizar el despotismo en una forma mucho más racional de lo que había sido posible hasta entonces:

> Después de haber suprimido, con idéntico espíritu, todas las leyes que debían ordenar las mil relaciones de los ciudadanos entre sí y con el Estado, pudo, al mismo tiempo, crear todos los poderes ejecutivos y subordinados, de tal modo que juntos sólo formasen una grandiosa y simple máquina de gobierno, cuya fuerza motriz estaba sólo y únicamente en él.

Mientras que cada individuo sobreestimaba su valor e independencia, la vida pública aspiraba a un "panteísmo político" que arrebataba la existencia individual. Una excelente administración le aseguró a Napoleón su poder en el interior del país, y su genio militar le permitió ejercer poderío en el exterior. Pero los hombres fueron indiferentes a su destino, alejados como estaban del gran sentido cívico que había señalado a los antiguos estados democráticos, porque en éstos la coacción de la polis expulsaba, justamente, a las individualidades más extremas. Tanto en las antiguas *poleis*, como en los estados corporativos de la Edad Media, con sus múltiples corporaciones y derechos, como en las tiranías del Renacimiento italiano, existía mayor libertad personal y política que en las modernas "democracias despóticas". Una democracia pierde todo valor cuando sólo iguala, sin producir libertad. En efecto, en una democracia la libertad constituye el único contrapeso de la nivelación, de la uniformidad y de la centralización. En América y en Inglaterra la democracia logró crear instituciones realmente libres;[33] pero las del continente europeo, en virtud de un origen completamente diferente,

33 *Autorität und Freiheit*, *op. cit.*, pp. 132, 130, 58 y s.; cf. 232, 213, 134; 44, 230; *Das alte Staatswesen und die Revolution* [*El Antiguo Régimen y la Revolución*], trad. alemana de A. Boscowitz, Leipzig, 1857, pp. 94 y 318.

no pudieron hacer uso alguno de la libertad: de acuerdo con su misma procedencia, estaban destinadas a tender hacia el despotismo.[34] La vieja aristocracia había fraguado una gran cadena entre los ciudadanos, cuyos diversos eslabones iban desde el campesino hasta el rey. La democracia destruyó esa trama legítima de clases y de derechos particulares; aisló a unos de otros, los igualó y, de ese modo, los ciudadanos alcanzaron la madurez necesaria como para someterse a un poder despótico central. La Revolución tuvo la habilidad de "convertir" al *citoyen* "libre" en "algo menos que un hombre".

Pero al mismo tiempo que reúne a todas las fuerzas sociales, el despotismo, surgido de la democracia burguesa, reacciona contra el aislamiento de los individuos y los fortalece. Impide toda acción y pensamiento libres realizados en común:

> Los hombres, al no estar ya vinculados por lazos de casta, de clase, de corporación, de familia, se sienten demasiado inclinados a no preocuparse más que de sus intereses particulares, siempre tentados de [...] encerrarse en un individualismo estrecho que ahoga toda virtud pública. El despotismo, lejos de luchar contra esta tendencia, la hace mucho más fuerte, pues quita a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar conjuntamente; los encierra, por decirlo así, en la vida privada. Ellos tendían ya a alejarse unos de otros: el despotismo los aísla.[35]

Pero el mayor daño del despotismo democrático no se halla en el sometimiento a un poder central y nivelador, sino en la insinceridad de ese sometimiento. En efecto, la Revolución Francesa tornó a los hombres demasiado independientes, ilustrados y escépticos como para que pudieran seguir creyendo en el *derecho* de un poder absoluto, pero ilegítimo. Sieyès no advirtió que el combate contra la nobleza y contra la Iglesia no sólo destruía los privilegios de las mismas, sino la tradición en general, que es "madre del derecho". La consecuencia de la destrucción de la tradición se encuentra en la "doctrina de la necesidad", que exalta la unidad de la nación en detrimento del hombre individual.

Hacia el fin de su vida, el aristócrata Tocqueville tuvo el sentimiento de haber sido siempre un "envejecido adorador de la libertad", mientras que

34 Cf. Goethe, *Gespräche* [Conversaciones], II, 20: "El despotismo puro y verdadero se desarrolla a partir del sentido de la libertad: incluso el despotismo existe con el triunfo de dicho sentido".

35 *Das alte Staatswesen und die Revolution*, *op. cit.*, p. XI.

sus contemporáneos democráticos querían tener un señor, y convertían la "disposición hacia la esclavitud" en una "parte fundamental de la virtud". En Alemania, J. Burckhardt continuó en el mismo sentido las ideas de Tocqueville sobre la democracia y trazó las líneas con mayor nitidez, tratando de que *sus contemporáneos* "pensasen, al menos críticamente, en su estado de subordinación".

Tocqueville opinaba que la democracia burguesa apuntaba esencialmente a la seguridad y al bienestar, a una condición mediocre, desprovista de grandiosidad humana. Alrededor de 1830 anotaba en sus *Memorias* que el triunfo de la clase media –que excluía a la nobleza y al bajo pueblo– ya era completo y definitivo. La burguesía acaparaba todos los cargos, y se había habituado a vivir de la industria y de los dineros públicos. Eso trajo como consecuencia un rápido desarrollo del bienestar medio. La peculiaridad de la clase media se manifestó en la actitud espiritual adoptada por el gobierno del primer rey burgués:

> Era un espíritu activo, celoso, con frecuencia deshonesto, por seguir su vanidad y egoísmo; un temperamento intrépido y, a la vez, temeroso, moderado en todas las cosas, sobrio en el placer de vivir bien; en una palabra: mediocre. Un espíritu como el suyo, aumentado por el del pueblo o el de la nobleza, podría haber hecho cosas maravillosas; pero, sin embargo; a él nunca le fue posible producir más que un gobierno sin virilidad ni grandiosidad. Tan pronto como la clase media –señora más absoluta que la nobleza de cualquier tiempo– llegó al gobierno, éste adquirió el aspecto de una empresa privada. Se encerró en su poder, y después en su propio egoísmo. Sus representantes se ocuparon de sus asuntos privados más que de los del Estado: se interesaron por sus comodidades personales más que por la grandeza de la nación.[36]

Junto con esa privatización ocurrió una enérgica nivelación, dentro de cierto plano medio, en la que la utilidad privada se mezclaba de manera inextricable con la utilidad común. Poco brillo y poca miseria, pues la meta estaba en el bienestar del término medio; poco saber original y poca ignorancia grosera, ya que se perseguía un saber general, aunque no del todo cumplido; poco odio y poco amor, porque lo valioso consistía en adquirir hábitos relativamente duraderos. Así, confirmando la predicción de Goethe acerca de la universalización de una cultura media, Tocqueville describió a aquellos hombres ordenados, pero mediocres, miedosos y egoístas, pertenecientes a una

36 *Autorität und Freiheit*, *op. cit.*, p. 154.

clase media que había llegado al poder político.[37] En semejante mundo, con tal que se dejase arrastrar por la ola de la masa democrática, un enano alcanzaría la cumbre de una montaña, mientras que un gigante, parado en la playa a pie enjuto, jamás podría escalarla. La clase media de la democracia burguesa imposibilita cualquier grandeza verdaderamente histórica. En tal época, todo cuanto sea útil para levantar la idea de la individualidad o de la persona responsable de sí misma sería saludable, y dañoso, en cambio, todo cuanto aumentara el poder de lo general, de lo genérico y de lo específico.[38]

A fines del siglo XIX, siguiendo el sentido señalado por Tocqueville, Sorel trató de influir –desde adentro de la democracia– sobre la clase trabajadora, oponiéndose al carácter burgués de aquélla. Mientras que, impresionado por América, Tocqueville creía que a la democracia le faltaban pasiones viriles y virtudes guerreras, Sorel quiso vincular dichas virtudes con la democracia social. La intención toda de sus trabajos históricos y filosófico-sociales podría caracterizarse con la siguiente pregunta: ¿cómo es posible renovar la sociedad moderna después de la caída de los ideales y las ilusiones burgueses?

8. G. SOREL: LA DEMOCRACIA ANTIBURGUESA DE LA CLASE TRABAJADORA

> Plus je réfléchis à ces questions, plus je me persua
> de que le travail peut servir de base à une culture,
> qui ne ferait pas regretter la civilisation bourgeoise.
> La guerre que le prolétariat doit conduire contre ses
> maîtres est propre [...] à développer en lui des
> sentiments de sublime qui font aujourd'hui
> complètement défaut a la bourgeoisie.*
> ***Les illusions du progrès***

37 *Das alte Staatswesen und die Revolution*, *op. cit.*, p. 138; cf. la carta de Goethe a Zelter del 6 de junio de 1825.

38 *Autorität und Freiheit*, *op. cit.*, p. 197; cf. M. Weber, *Polit. Schr.* [Escritos políticos], Munich, 1921, p. 152.

* [Cuanto más reflexiono sobre estas cuestiones, más convencido estoy de que el trabajo puede ser la base de una cultura que no habrá de echar de menos a la civilización burguesa. La guerra que el proletariado debe conducir contra sus patrones [...] desarrollará en él sentimientos sublimes de los que hoy carece completamente la burguesía.]

Sorel concluyó las *Réflexions sur la violence* –mediante las cuales se convirtió en maestro de Mussolini– con un "Pour Lenin". Las últimas proposiciones afirman:

> Sólo soy un anciano, cuya existencia depende de las más ínfimas contingencias; pero antes de ir a la tumba, quizá llegue a ver la humillación de las orgullosas democracias burguesas, que hoy [1919] triunfan tan cínicamente.

Hasta ese punto despreciaba a la sociedad burguesa de la democracia moderna. En contraste con ésta, respetaba a la antigua burguesía que, en concordancia con sus condiciones reales de vida, había hecho trabajos productivos. Pero debido a que a partir de la clase media productiva surgió y alcanzó poder una capa superior consumidora –que en lugar de las virtudes viriles de la disciplina y la renuncia cultivó ilusiones humanitarias y extravagancias intelectuales–, Sorel le negó a la *bourgeoisie* todo género de virtudes, para atribuírselas a la clase trabajadora, consciente de sí misma.

En la exposición de Sorel pueden diferenciarse cuatro grados por los que pasó el desarrollo de la *bourgeoisie*: 1. La burguesía prerrevolucionaria del siglo XVIII: ella se encontraba en una posición de dependencia, porque estaba constituida, sobre todo, por empleados del rey y funcionarios. En tanto clase subordinada, no desarrolló ninguna aptitud para el gobierno. Sorel la designa una *classe de commis*. 2. La burguesía revolucionaria de fines del siglo XVIII: representa las "illusions du progrés" y está formada por *diletantes* que no han aprendido nada ni hecho nada bueno. Sus portadores son literatos politizados y enciclopedistas, que pueden hablar de todo y de nada, porque no son trabajadores del espíritu ni tampoco investigadores. Tienen carácter "arbitraire" y su audacia *(audace)* es la de una irresistible temeridad *(témérité)*. No respetan en modo alguno la tradición histórica; carecen de disciplina espiritual y, en el fondo, son sentimentales. 3. La burguesía prosaica, posterior a 1850, bajo Napoleón III y Bismarck. El mito revolucionario ya se ha extinguido: los grandes capitanes de la industria son realistas y grandes capitalistas; y, en esa época industrial, ellos toman la conducción de la burguesía conquistadora. 4. La burguesía "culta" de fines del siglo XIX. La representan imitadores de la literatura revolucionaria: son poetas políticos, tales como P. Claudel, G. d'Annunzio y M. Barrès. La misma burguesía ultracultivada, "ultra-policée", quiere vivir en paz, aunque desde el punto de vista literario se entusiasme por la guerra.

> Les cochonneries viennent tout naturellement sous la plume des écrivains qui prétendent introduire des imitations de la tragedie et de l'épopée mythologiques dans les aventures de la vie bourgeoise.[39]

En tanto que artistas, ni sus acciones políticas ni sus conversiones religiosas pueden tomarse en serio. Frente a esa burguesía decadente, sin energía capitalista, Sorel atribuyó al empuje revolucionario de las asociaciones obreras, conscientes de su clase, la misión histórica que aquélla no cumplió. No consideró la clase proletaria con compasión o indignación, es decir, como si fuese una clase de explotados, sino que vio en ella un depósito de instintos sanos y de fuerzas creadoras, que sólo necesitaban una justa selección y guía para llegar a ser capaces de fundar instituciones libres, gobernar y formar así una "classe de maîtres". Las ideas de Nietzsche acerca de la moral de los señores,[40] aplicadas a Marx y a Proudhon, caracterizan históricamente el pensamiento de Sorel. Quería dar virtudes soldadescas a las asociaciones revolucionarias de los obreros, en lugar de las ilusiones acerca del progreso, propias del tercer estado. Las virtudes de los modernos ejércitos de trabajadores son guerreras, porque exigen, como la guerra, la concentración de todas las fuerzas, la máxima tensión, perseverancia y decisión para el sacrificio. La élite de los trabajadores creará una "civilisation de producteurs", que constituirá el heroísmo de nuestra época en el progreso hacia el dominio racional del mundo; pero no se trata de algo común, sino sublime,[41] porque los productores conocen el dolor y el esfuerzo, mientras que el burgués quiere gozar sin padecimientos. El intelecto de este último flota por encima de las condiciones materiales de la vida, porque está desprendido de ellas; el espíritu del productor, en cambio, es como el de un buen arquitecto que se vincula técnicamente con los fines y las exigencias de la vida real.

En las *Réflexions sur la violence*, Sorel expresó su convicción de que sólo alguna gran guerra, vitalizadora de todas las energías, daría poder a los hombres que tienen voluntad de dominar y capacidad de gobernar, o también una gran expansión de la violencia del proletariado podría eliminar las *platitudes humanitaires*, propias de la burguesía y del socialismo parlamentario. Sin embargo, cuando entre 1914 y 1918 la filosofía de

39 Carta a Croce, *La Crítica*, XXVIII (1930), p. 44 [Son comunes las bajezas que provienen de la pluma de aquellos escritores que pretenden hacer imitaciones de la tragedia y de la epopeya mitológicas con las aventuras de la vida burguesa].

40 *Réflexions sur la violence*, *op. cit.*, pp. 355 y ss.

41 *Ibid.*, pp. 345 y ss.; *Les illusions du progrès*, *op. cit.*, p. 285.

la violencia triunfó en la realidad, Sorel no vio en la guerra una confirmación de sus reflexiones, sino la victoria de ideales democráticos, de la industria y de la plutocracia. "Jamais on ne vit une telle soif de carnage chez les gouvernements et autant de servilisme chez les peuples qui se laissent entraîner dans des guerres, dont la fin s'eloigne chaque jour",* le escribió a Croce en 1915. Y en lo que se refiere al espíritu burgués, estimaba que era invencible, porque se apega a lo que hay de bajo en los instintos humanos. Cuando murió, en 1922, resignado, como Flaubert y Proudhon, ante el "triunfo de la mediocridad"[42] y de la bajeza de las pasiones, Sorel estaba profundamente convencido de que el movimiento natural de toda historia era el de la decadencia y de que el movimiento contrario, hacia la grandeza del hombre, era forzado y opuesto a la marcha de la declinación. Pero no en menor medida que a la democracia, también combatió al Estado, transformado en una "Iglesia" que dominaba la conciencia mediante la fuerza pública, vigilaba el espíritu y aplanaba a los hombres.[43]

9. NIETZSCHE: EL HOMBRE GREGARIO Y EL ANIMAL CONDUCTOR

> Las mismas condiciones nuevas, por las cuales [...] se formará en un término medio la mediocridad del hombre, es decir, un animal rebañego útil, trabajador [...] y hábil, son apropiadas, en altísimo grado, para originar hombres de excepción, dotados con las cualidades más peligrosas y atrayentes [...]. La democratización de Europa constituye, al mismo tiempo, una voluntaria organización para educar tiranos.
> (VII, 207)

Como crítico del mundo vigente, Nietzsche significó para el siglo XIX lo que Rousseau había sido para el XVIII. Fue un Rousseau al revés: un Rousseau

* [Nunca se vio tamaña sed de matanza entre los gobernantes y tanto servilismo entre los pueblos que se dejan arrastrar a las guerras cuyo fin cada día está más lejos.]

42 *Les illusions du progrès*, pp. 336, nota 2, y 378 y ss.

43 El mismo problema se presenta ya en el primer escrito de Sorel, *Le procès de Socrate* (1889), en el que toma partido por Aristófanes, contra Sócrates y Platón. En efecto, Sócrates destruyó la antigua sociedad sin crear el fundamento para otra nueva, y en el Estado ideal de su discípulo, el Estado se transformó en Iglesia, presentando, como la Revolución Francesa, una concepción del mundo.

con una crítica tan penetrante como la de éste contra la civilización europea; y al revés, porque sus pautas críticas se oponen exactamente a la idea rousseauniana del hombre. Consciente de semejante conexión, Nietzsche reconoció en la imagen del hombre trazada por Rousseau la "fuerza revolucionaria más grande de la época moderna", que acuñó de modo decisivo el espíritu alemán de Kant, Fichte y Schiller;[44] pero, al mismo tiempo, lo llamaba "aborto producido en el umbral de la época moderna", capaz de reunir en una misma persona al "idealista y al *canaille*". Su concepto de igualdad había igualado lo desigual y logrado que dominara una moral de esclavos. Sus ideas democrático-utilitarias falsificaron la verdadera naturaleza del hombre, que no es humana, sino "voluntad de poder".

La democracia burguesa no tiene sustancia alguna: es la "forma histórica de la decadencia del Estado", mientras que el socialismo radical sólo fomenta el despotismo. Juntos, ambos movimientos produjeron el empequeñecimiento del hombre, convirtiéndolo en animal gregario. Tanto los individuos cultos, pertenecientes a las clases poseedoras, como la clase inculta de los trabajadores desposeídos, están atrapados por esa nivelación. Luego, no queda ningún fundamento para la renovación de la cultura. Una breve noticia del año 1873 ilumina claramente el modo según el cual, en medio del ascenso nacional que siguió a la victoria sobre Francia, Nietzsche consideraba la situación: las clases cultas e ilustradas debían ser eliminadas, ya que el interés por el dinero y por el goce, característico de las clases poseedoras, las habían vuelto viles y despreciables, estúpidas y despojadas de pensamiento, hasta el punto de no haber presentido el riesgo que las amenazaba por parte de la clase trabajadora. Pero además, también las clases incultas estaban contaminadas por la escoria de la cultura general del presente, alejadísima de una auténtica cultura popular. Si la clase trabajadora alcanzara la convicción de poder superar fácilmente en habilidad a la de los cultos y poseedores, entonces –dice Nietzsche– "todo habría terminado para nosotros", y añade: "pero si no ocurriera eso, también todo habría terminado para nosotros, y con razón".[45]

En *Zaratustra* Nietzsche despreció la totalidad de ese mundo, propio de una humanidad decadente, y acuñó la imagen del "último hombre", cuya réplica se halla en el superhombre. Semejante idea, entendida como

44 Cf. G. Gurwitsch, "Kant und Fichte als Rousseau Interpreten" [Kant y Fichte como intérpretes de Rousseau], *Kantstudien*, XXVII (1929), pp. 138 y ss.; E. Cassirer, *Das Problem J. J. Rousseau* [El problema de J. J. Rousseau], Archiv für Geschichte der Philosophie [Archivo de historia de la filosofía], 1932, pp. 177 y ss. y 479 y ss.

45 X, 290.

una concepción filosófica para superar el nihilismo, no tiene ningún contenido inmediatamente social ni ningún sentido político; pero, desde el punto de vista mediato, se concretó, en las reflexiones históricas de Nietzsche acerca del "hombre" sobresaliente, "de excepción", y en su idea de los futuros "hombres dominadores", que tendrán la tarea de proporcionar una meta a la existencia de los hombres gregarios de la democracia.

Ambos aspectos, es decir, la nivelación democrática de las masas, que empequeñece al hombre, y el adiestramiento de una casta de señores, que elevaría a los individuos, están correlacionados como el anverso y el reverso de una medalla.

En una anotación póstuma dice que el odio de Zaratustra al sistema democrático de nivelación sólo muestra cierto "aspecto externo". En realidad, está contento de que finalmente se "haya llegado tan lejos", pues sólo entonces podrá resolver su tarea, a saber, la educación de una casta de señores que renuncien a la propia felicidad y al bienestar en favor de los que ocupan el puesto más bajo dentro de la escala de la nueva jerarquía.[46] La "mediocridad" de la mayoría constituye la primera condición para que puedan existir "excepciones" y para que el *animal conductor* nazca junto con el *animal rebañego*:

> ¿Acaso no sería para el movimiento democrático una especie de meta, de redención y de justificación que llegase alguien que se sirviese de él con el fin de que se abriese camino, en la mera [...] configuración de la esclavitud [...], aquella especie superior de espíritus dominadores y cesáreos, que se apoyarían, sostendrían y levantarían sobre tal esclavitud? [...] El aspecto del actual europeo me da muchas esperanzas: se está formando una audaz raza dominante, extendida sobre una masa gregaria en extremo inteligente [...]. Las mismas condiciones que hacen avanzar el desarrollo del animal rebañego también impulsan el desenvolvimiento del animal conductor.[47]

Y refiriéndose a Napoleón y a Bismarck dice:

> Quien haya conservado y educado en sí mismo una *fuerte* voluntad, unida a cierta amplitud de espíritu, tendrá más oportunidades que nunca. En esta Europa democrática, la *capacidad de adiestramiento* del hombre llegó a ser muy grande: los hombres que aprenden fácilmente, fácil-

46 XII, 417; cf. XIV, 411.
47 XVI, 336 y s.

> mente se someten y representan la regla. El animal gregario, incluso el inteligentísimo, ya está preparado. Quien pueda mandar, encontrará a quienes *tendrán que* obedecerlo.[48]

La democracia engendra una masa dispuesta a entregarse en manos del "gran político". Por esas palabras Nietzsche entendía la planificación de Europa entera, es decir, basada en una amplísima visión de la misma capaz de referirla a los futuros señores de la tierra. Sobre todo pensaba en Rusia y en Alemania, no en el mundo angloamericano. Los nuevos señores de la tierra debían "sustituir a Dios" entre masas que se habían vuelto incrédulas. Serán hombres del pueblo, como Napoleón; y al mismo tiempo, por una completa seguridad de sí mismos, estarán por encima del pueblo: serán legisladores al par que hombres violentos. Conducidas por tales hombres, las masas de trabajadores aprenderán a tener sentimientos militares y realizarán todo cuanto se les ordene.

Pero no menos sugestiva que la idea de los futuros señores de la tierra –que se sirven de la nivelación como de un medio para determinados fines– es la predicción nietzscheana, por completo diferente, de que el gobierno del mundo caerá en manos de los "mediocres", porque éstos, en una "época mezquina", serán los sobrevivientes del futuro:

> Tratándose de semejante movimiento extremo, con relación al *tempo* y a los medios –tal como los presenta nuestra civilización– el centro de gravedad humano se desplazará [...]. En esas circunstancias caerá necesariamente sobre los *mediocres*: la mediocridad, como garantía y portadora del futuro, se consolidará contra el dominio de la plebe y de la excentricidad (casi siempre ambas van unidas). Esa circunstancia crea un nuevo enemigo para los hombres de excepción o, quizás, una nueva tentación: al no adaptarse a la plebe y al no entonar canciones agradables al instinto de los desheredados, necesariamente tendrán que ser "mediocres" y "sólidos" [...]. Una vez más [...] todo el mundo del ideal, *ya agotado*, logrará tener un abogado inteligente [...]. He aquí el resultado: la mediocridad adquirirá espíritu, ingenio y genio, volviéndose divertida y seductora.[49]

48 xv, 234.
49 xvi, 283; cf. xiv, 204; xv, 349 y s.; xvi, 420.

II
El problema del trabajo

Durante el siglo XIX, el trabajo y la cultura se convirtieron en la sustancia vital de la sociedad burguesa. Ningún siglo anterior había propagado semejante cantidad de cultura ni desarrollado, al mismo tiempo, tal energía de trabajo como el que Burckhardt irónicamente llamara el "siglo de la cultura", y al que Marx criticó desde el punto de vista del trabajo. Éste llegó a ser la forma de existencia propia del "obrero asalariado", y la "posesión" de cultura un privilegio de los "intelectuales". Sin embargo, en la división entre el trabajo y la cultura, dirigida a dos clases diferentes, aparece también la conexión esencial de estas últimas, pues la aspiración de los trabajadores era apropiarse de los privilegios de la cultura burguesa, mientras que los hombres pertenecientes a la clase culta no pudieron dejar de llamarse "trabajadores espirituales", con el fin de que el privilegio de que gozaban no apareciese como injusto. En Alemania, el desconcierto de los intelectuales burgueses se mostró con máxima claridad después de la guerra, cuando –según el modelo de los consejos de obreros rusos– fundaron un "Consejo de trabajadores del espíritu", que se proponía la tarea de salvar la ruptura existente entre el trabajo proletario y la cultura burguesa. El aplanamiento de tal contraste constituyó uno de los propósitos principales del nacional-socialismo, que puso en contacto –por medio de campos de trabajadores– a la juventud de estudiantes con el pueblo e impregnó a la masa de obreros asalariados con una "concepción del mundo" política, derivada de la cultura burguesa. Tanto la diferenciación del trabajo y la cultura –diferencia que culminó en extremos que se condicionaban recíprocamente– como el allanamiento de dicha distinción, establecida a través de una "cultura popular" media, testimonian, desde dos aspectos distintos, que el trabajo en su condición actual ya no educa al hombre en tanto hombre.

La naturalidad con que hoy cada uno –sea comerciante, médico o escritor– designa la actividad que cumple como "trabajo" no existió siempre.

Sólo muy gradualmente el trabajo se procuró validez social. Según la concepción cristiana, el trabajo no era originariamente una actividad meritoria en sí misma, sino la consecuencia del pecado y del castigo correspondiente.[1] El hombre tiene que trabajar con el sudor de su frente, pues es por su culpa que está condenado a ello. Como obligación dura y maldita, el trabajo es esencialmente penuria, fatiga y padecimiento. El hombre bíblico no goza los "frutos" producidos por la "bendición" del trabajo, sino que éste existe porque él se apoderó de los frutos del paraíso. Pascal aún sostenía que el trabajo sólo mostraba la vacuidad del trajín del mundo, aparentemente realizado de modo industrioso, ya que por medio de esa dispersión el hombre olvidaba la miseria de su existencia.[2] Sólo con el protestantismo nació la positiva apreciación cristiana del trabajo mundano, tal como B. Franklin lo representara de manera clásica. Pero la decisiva mundanización de la tradición cristiana, bajo la forma en que se produjo en el siglo XVIII, se produjo en contradicción con la doctrina de la Iglesia. Mediante esa mundanización, adquirió vigencia la valoración burguesa –desde entonces dominante– del trabajo, que fue considerado como una actividad que llenaba de sentido a la vida humana. Ahora se goza, consciente y voluntariamente, de los frutos del trabajo cumplido.[3] Se convierte en el camino preferido, capaz de conducir a la satisfacción y al éxito, a la fama, al goce y a la riqueza.[4] El hombre de la época burguesa no sólo tiene que trabajar, sino que quiere hacerlo, pues una vida sin trabajo no le parecía digna de ser vivida, por cuanto sería "vana". El trabajo no regía para él como una mera actividad ascética, que aleja de los vicios del ocio y de la disolución, obligando a una actividad regulada, sino que, en cuanto trabajo que rinde resultados y produce consecuencias, adquiere significación autónoma y constructiva. Es la fuente de toda habilidad, virtud y alegría. En semejante apreciación puramente mundana del trabajo, la valoración cristiana sólo aparece a través del acento puesto sobre su dureza meritoria, lo que siempre implica la representación de un maleficio, tanto como la liberación causada por el trabajo es un estado *quasi* paradisíaco, aunque el ocio continuo produzca en el hombre –destinado a trabajar– un aburrimiento mortal. Ambos significados

1 Cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* [*Economía y sociedad*], Tubinga, 1925, p. 800: "La afirmación que sostiene que en el Nuevo Testamento se le añadió una nueva dignidad [al trabajo] constituye una simple fábula".

2 *Pensées*, ed. L. Brunsevigg, París, 1909, pp. 390 y ss.

3 Cf. B. Groethuysen, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* [El nacimiento de la concepción del mundo y de la vida burguesa en Francia], Halle, 1930, t. II, 80 y ss.

4 Véase en el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire el artículo "Travail".

fundamentales del trabajo, entendido como necesidad y fatiga *(molestia)* y, al mismo tiempo, como obra *(opus opera)*, también están presentes en la historia de la significación del vocablo. *Labor* quería decir, originaria y primordialmente, el duro trabajo del cultivo de los campos y, por tanto, una labor de sumisión servil. Pero, al mismo tiempo, el trabajo que pesa sobre el siervo y se cumple por una paga diaria también es efecto de un rendimiento creador, semejante al de las demás obras.[5]

Sin embargo, ese doble significado del término no fue decisivo para una caracterización del trabajo. Éste pertenece al ser del hombre, en cuanto es un ser activo en el mundo. La última vez que se lo concibió en ese sentido pleno y originario fue en la filosofía de Hegel. Según él, el trabajo no constituye una actividad económica singular,[6] diferente del ocio o del juego, sino el modo fundamental por el que el hombre puede producir su vida y configurar el mundo. Puesto que Hegel concibió el movimiento entre el ser sí-mismo y el ser-otro a partir del concepto generalísimo de espíritu, el trabajo, entendido en sentido estricto, no era corporal ni espiritual, pues desde el punto de vista absoluto y ontológico constituía una actividad espiritual. Por otra parte, sólo a partir de la filosofía hegeliana del espíritu es posible comprender el hecho de que Marx y Engels, polemizando contra Hegel, hayan afirmado paradójicamente que el movimiento alemán de los trabajadores constituía una herencia de la filosofía clásica de Alemania.

1. HEGEL: EL TRABAJO COMO LA AUTODETERMINACIÓN EN LA FORMACIÓN DEL MUNDO

> *Ora et labora!* ¡Ruega y maldice! Si al proferir una imprecación
> alguien dice: ¡sacramento!, la maldición será vana; pero
> en religión se unifican todas las cosas que de otro modo

5 “Mientras que en el lenguaje antiguo dominaba el significado de *molestia* y de duro trabajo, y la significación de *opus –opera–* retrocedía frente a esa primera acepción, en la actualidad prevalece la última y aquélla es rara. Pero las dos significaciones se fundamentan en la palabra misma. A medida que la actividad del hombre se fue volviendo gradualmente menos servil y más libre, ha sido natural que el concepto de trabajo se extendiese a ocupaciones más finas y nobles”, en Grima, *Deutsches Wörterbuch* [Diccionario alemán].

6 Cf. H. Marcuse, “Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs” [Acerca de la fundamentación filosófica del concepto científico-económico del trabajo], *Archiv für Sozialwiss. und Sozialpol.* [Archivo de ciencias sociales y política social], 1933, Nº 3.

> estarían separadas. ¡Que la tierra sea maldita y que debas comer el pan con el sudor de tu frente! *Trabajar significa aniquilar* el mundo o *maldecir*.
> **Hegel (en Rosenkranz, *Hegels Leben*, 543)**

Hegel se propuso el tema del trabajo en tres oportunidades: en las *Lecciones de Jena*, en la *Fenomenología* y en la *Filosofía del derecho*. En las *Lecciones de 1803-1804*[7] determinó el carácter espiritual del trabajo, entendiéndolo como una "conducta negativa" frente a la naturaleza. El trabajo no es instinto, sino "racionalidad", es decir, un "modo del espíritu". El animal no trabaja con el sudor de la frente; satisface sus necesidades de inmediato, por naturaleza, mientras que el hombre se distingue por el hecho de producir el pan que consume de manera mediata, empleando a la naturaleza como un medio.[8] Tal "mediación" entre las necesidades y su satisfacción acontece en virtud del trabajo, que, a su vez, al realizarse por medio de utensilios y máquinas también se mediatiza. El trabajo constituye un "medio" entre el hombre y su mundo.[9] Entendido como movimiento de mediación, no es negativo, es decir, meramente destructivo, sino que es un aniquilamiento positivo de la naturaleza del mundo subsistente, pues en el trabajo hay una actividad reelaboradora y "formativa". A diferencia del impulso animal, que satisface sus deseos simplemente, devorando el objeto, haciéndolo de ese modo desaparecer –por lo cual siempre tiene que volver a "empezar desde el principio", sin producir nada permanente, o sea, alguna obra–, el trabajo humano-espiritual configura algo a través del utensilio, y mediante esa configuración produce un objeto constante, es decir, en sí mismo independiente.[10]

7 *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], ed. de J. Hoffmeister, Leipzig, 1932, t. I, 197 y ss., 220 y ss., 236 y ss.; t. II, 197 y ss., 213 y ss.; cf. *Schr. zur Politik und Rechtsphilos.* [Escritos sobre política y filosofía del derecho], *op. cit.*, 422 y ss. y 478.

8 Cf. XII, 218.

9 *Jenenser Realphilosophie*, I, 203 y ss., 221.

10 Del mismo modo, al ocuparse en la *Fenomenología* de un análisis referido a la conciencia del "señor y del siervo", Hegel diferenció el trabajo de la concupiscencia, entendiéndolo como una "concupiscencia impedida", capaz de reprimir la desaparición del objeto apetecido, porque lo configura o le da forma. El trabajador reconoce el objeto elaborado precisamente por cuanto se halla con respecto a él en actitud negativa. En esta acción configuradora –que es un "medio negativo", porque mediatiza el ser sí-mismo con el ser-otro mediante un acto de positiva negación– la conciencia del siervo llega a ser un "puro ser-para-sí" que, en el objeto exterior, elaborado para su señor, se presenta en el elemento de la permanencia. "La conciencia trabajadora llega a la intuición del ser autónomo como una intuición de sí misma", es decir, cuando el siervo elabora algo, objetiviza su propio sí-mismo en lo otro y llega a ser tanto más autónomo cuanto más el

Para poder cumplir semejante trabajo no basta con poseer cierta habilidad natural e individual, sino que el individuo debe hacerse apto para el trabajo mediante el aprendizaje de las reglas universales del mismo, con lo cual supera su "natural falta de habilidad". El trabajo transforma la actividad subjetiva del individuo en "algo diferente" de lo que parece ser: en algo "universal", porque ha aprendido a trabajar de acuerdo con reglas universales. Toda nueva invención de mejores utensilios y de modos de trabajar más adecuados no sólo se hacen contrariando hábitos y reglas ya existentes, sino que engendran un nuevo bien universal, capaz de producir ventajas para todos. Del mismo modo que el trabajo pertenece a la esencia eminente del hombre, también presenta, como actividad distribuida y complejamente mediatizada, cierta problemática peculiar del espíritu.

Ya el *utensilio* ejerce la función de alejar al hombre de su conexión viviente con la naturaleza, impidiéndole la aniquilación inmediata del objeto, porque mediante los instrumentos el hombre actúa contra lo otro, y entendidos como medios "existentes y racionales" que se intercalan entre el que trabaja y lo elaborado por el trabajador son factores permanentes en el proceso del trabajo. Pero el utensilio es todavía una cosa en sí inerte, con la que sólo formalmente soy activo, pues me convierto a mí mismo en "cosa".[11] La *máquina*, que es un utensilio independiente, mediatiza por completo el trabajo. Mediante ella, el hombre engaña a la naturaleza, haciéndola trabajar para él. Sin embargo, la naturaleza se venga de ese engaño en aquel que la ha engañado, y cuanto más la somete, tanto más se rebaja el hombre a sí mismo.

> Al [...] tratar de transformar la naturaleza por medio de máquinas, el hombre no anula la necesidad de su trabajo, sino que sólo se aparta y

---

trabajador se introduce en la cosa elaborada. El ser-para-sí del sujeto llega a ser objetivamente para sí mismo en la imagen de un objeto. Cuando, a diferencia del siervo, el señor –que sólo goza del fruto del trabajo ya acabado por otro– es configurador del mundo, a través de ese reencuentro de sí mismo en el objeto de su trabajo, logra un sentido propio, independiente, es decir, una "tenacidad arbitraria" *(eigenen, selbstischen Sinn, einen "Eigensinn")*, que constituye una especie de libertad dentro de su servidumbre. La conciencia servil llega a ser "autoconsciente" y a través del trabajo servil se alcanza, finalmente, a sí misma, aunque nunca pueda apropiarse de modo pleno del objeto de su trabajo, al dejar que su señor goce del mismo. Por otra parte, el señor "acaba" con el objeto; pero también de modo sólo incompleto, porque al gozarlo se reúne con la falta de autonomía de la cosa y deja el aspecto de su independencia al siervo que elabora la cosa. En este grado de la conciencia, el goce y el trabajo están incompletamente mediatizados.

11 *Jenenser Realphilosophie*, II, 197 y s.

> aleja de la naturaleza, sin poder dirigirse a ella de modo viviente ni entenderla como algo vivo. Por el contrario: esa vitalidad negativa se esfuma y el trabajo que resta se vuelve *mecánico*. El hombre sólo lo disminuye para la totalidad; pero no para los individuos. Antes bien, lo aumenta, pues cuanto más se mecaniza el trabajo, tanto menor valor tiene y, de ese modo, tanto más tendrá que trabajar el hombre.[12]

Durante el siglo XIX, semejante trabajo mediatizado por las máquinas se convirtió en destino universal. Junto con la *división* del trabajo, aumentó la *cantidad* de productos, mientras que el valor del trabajo disminuyó en la misma medida en que había aumentado cuantitativamente lo producido.

> El trabajo se convierte en una actividad por completo muerta [...] la habilidad de los individuos se vuelve cada vez más infinitamente limitada, y la conciencia del obrero de una fábrica se rebaja al punto de alcanzar el último grado posible de embotamiento. La conexión entre las especies singulares del trabajo y la masa entera e infinita de las necesidades se torna inaferrable y una ciega dependencia hace que cierta lejana operación obstaculice repentinamente el trabajo de una clase entera de hombres que antes satisfacían sus necesidades mediante dicho trabajo, desde ahora superfluo e inútil. Del mismo modo según el cual la asimilación de la naturaleza se realiza más fácilmente por la intervención de los eslabones intermediarios –los cuales en la asimilación se vuelven infinitamente divisibles–, la multitud de comodidades se transforma en algo absolutamente incómodo.[13]

El trabajo, que al principio servía a las necesidades inmediatas del individuo, se torna *abstracto y universal*; es decir, nadie elabora aquello que él mismo necesita. En lugar de trabajar para necesidades reales propias y determinadas, todos trabajan para la posibilidad universal de una libera-

12 *Jenenser Realphilosophie*, I, 237; cf. *Enc.*, § 526.

13 *Ibid.*, I, 239, donde menciona el conocido ejemplo de la fabricación de alfileres, relatado por A. Smith; cf. *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], § 190, *Zus.*: "La necesidad de habitación y vestidos; la necesidad de no dejar los alimentos crudos, sino de adecuarlos a uno mismo y destruir su inmediatez natural, hace que el hombre carezca de la holgura del animal, puesto que, como espíritu, no debe tenerla. El entendimiento, que capta la diferencia, multiplica esas necesidades, y puesto que los criterios del juicio están dados por el gusto y la utilidad, también las necesidades se someten a dichos criterios. Finalmente, no se tiene que satisfacer la necesidad, sino la opinión, y el acto de descomponer lo concreto en sus particularidades pertenece a la cultura". Cf. § 191 *Zus.*

ción en general. Cada uno puede satisfacer sus necesidades sólo en tanto colabora en la totalidad de la liberación de las necesidades de todos los demás, con abstracción de las suyas, singulares y propias. Si, por ejemplo, cierto hombre trabaja en la producción de algún artículo de lujo, con el fin de cubrir sus necesidades más imperiosas, como las de alimentarse y vestirse, no trabajará para llenar su necesidad concreta, sino para la "abstracción" de una necesidad en general. El valor del trabajo ya no reside inmediatamente en su producción, sino que, de manera mediata, es decir, a través de la dependencia general y recíproca de todos los trabajos, permitirá la satisfacción de las propias necesidades. El reverso dialéctico de esta universalización de los trabajos, por la cual se constituye un sistema de trabajo, está en la especialización. Del miso modo, la simplificación de los trabajos, referida en cada caso a alguno en particular, conduce a su multiplicación. El trabajo se vuelve más simple, uniforme y especializado, porque cada uno fabrica una sola cosa singular; pero también se complica más, porque esa división de lo concreto y entero en un proceso de trabajo dividido de muchos modos conduce precisamente a infinitas particularizaciones. Cuanto más se libera el hombre de la concreción natural y se somete a la naturaleza, tanto más depende de ella, pues mientras que cada uno sólo elabore algo singular y abstracto, se acrecentará la incapacidad de satisfacer todas las demás necesidades.[14]

La realidad concreta, el "concepto materialmente existente" del trabajo –cada vez más abstracto y universal, pero al mismo tiempo "*más espiritual*"– es el *dinero*, que constituye "una grandiosa invención". Es "la posibilidad de todas las cosas propias de las necesidades", en la cual se realiza el valor abstracto de las mercancías. El dinero contiene la significación de cualquiera de las necesidades, porque consiste en la abstracción de cualquier particularidad, y en virtud de su unidad espiritual y de su universalidad nivela simplemente las cosas en su totalidad.

> Cuando la necesidad y el trabajo se elevan a semejante universalidad, configuran por sí mismos [...] un enorme sistema de comunidad y mutua dependencia, una vida móvil por sí misma de algo que es muerto.

14 Cf. *Rechtsphilosophie*, § 192, *Zus*. Incluso una necesidad tan natural como la de alimentarse no puede satisfacerse arbitrariamente en el "sistema" de las necesidades, sino que deben determinarse las horas habituales y generales de comer en relación con las horas de trabajo. En esta relación, cada uno se identifica con el otro y, al mismo tiempo, se genera la aspiración a distinguirse por alguna particularidad. Por eso, para la satisfacción de las necesidades el trabajo, una vez más, se particulariza y se vuelve más abstracto, es decir, más espiritual.

> En su movimiento se agita de modo ciego y elemental; y, como un animal salvaje, esa vida necesita ser dominada y domada con rigor.[15]

Las *costumbres* y los *sentimientos* de la clase trabajadora se diferencian según la clase de trabajo realizado. Hegel divide dicha clase en tres: la de los campesinos, la de los artesanos y la de los comerciantes.[16] El trabajo del campesino no es espiritual y abstracto, sino que está sumergido en lo elemental y concreto, y crece junto con las condiciones naturales de las necesidades elementales de la vida. Aunque el trabajo del campesino, como cualquier otro, sea una conducta negativa, sin embargo sólo lo es de modo condicionado, pues el campesino deja que la naturaleza trabaje por sí misma y de manera inmediata, aceptando como medios de ayuda –dados naturalmente–, para la transformación del suelo, al cielo y a la tierra, al calor y al frío, a la lluvia y a la sequía. Según ello, su modo de ser está más condicionado por la confianza en la naturaleza y en el poder del trabajo de su familia que por la confianza en las instituciones jurídicas de la sociedad civil. Puesto que la prosperidad de su trabajo depende esencialmente de los dones y los accidentes de la naturaleza, el trabajo de sus manos no crea ninguna obra autónoma, como ocurre con la labor de los artesanos, cuyo oficio, realizado en la sociedad civil, constituye el tránsito al trabajo abstracto y al "saber de lo universal". Al plasmar la naturaleza, el artesano la transforma en una obra independiente, cuya forma –mediante el trabajo de sus manos– tiene una autonomía apoyada en la peculiaridad del trabajo formativo. Lo que del objeto de su trabajo procede de la naturaleza se limita al material natural, que es más o menos utilizable y adecuado a la obra. Por su autonomía frente al mundo natural, en la clase de los artesanos se desarrolla una conciencia del derecho que es positiva, a diferencia de lo que ocurría con la conciencia de los campesinos, que no querían ser estorbados por el derecho. Todavía más alejado de la naturaleza de las cosas está el comerciante, pues éste, en general, no forma nada, sino que trueca lo configurado por otros, a través del medio abstracto del dinero.

15 *Jenenser Realphilosophie*, I, 239 y s.; cf. *Rechtsphilosophie*, § 63, *Zus*. Sólo G. Simmel ha realizado un análisis filosófico del dinero después de Hegel y de Marx: *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900 [trad. esp.: *Filosofía del dinero*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1976].

16 *Op cit.*, II, 254 y ss. En la *Rechtsphilosophie*, §§ 201 y ss., Hegel reunió en la "clase de los oficios" a las clases de los artesanos, los fabricantes y los comerciantes. Su base es la clase "sustancial" del campesino y su cumbre la clase "general" que se dedica a los intereses generales del Estado y debe ser dispensada, por medios privados o por subsidios del Estado, de trabajar para cubrir sus necesidades.

El carácter "espiritual" del trabajo alcanza su más pura expresión en el movimiento de intercambio de las mercancías acabadas. El modo de trabajar de la clase de los comerciantes está liberado de toda conexión inmediata con la necesidad y el uso. El objeto de su trabajo se divide en dos abstracciones espirituales: el artículo de comercio y el dinero. El objeto ya no vale por sí mismo, sino según la "significación" que pueda tener para alguien, es decir, según el valor abstracto, dado por la "moneda sonante". El medio del intercambio, propio del dinero aun más que el medio del trabajo, constituye un "principio formal de la razón", algo que por su carácter universal-abstracto es espiritual, pues la esencia del espíritu consiste en su capacidad de hacer abstracción de todo lo inmediato, aun del propio ser.[17] El modo de ser del comerciante está en esa "dureza de espíritu", cuya expresión jurídica se halla en el estricto derecho comercial. El comerciante funda fábricas, construidas sobre la miseria de una clase entera, sin que le importe quién se arruine.

En estos manuscritos, no destinados a la publicación, Hegel bosquejó sus primeras concepciones acerca de la esencia y la problemática del trabajo, las cuales, en parte, se determinaron conceptualmente en obras posteriores. La *Filosofía del derecho* considera el trabajo como el primer momento del "sistema de las necesidades". Dentro de la sociedad civil, el trabajo debe procurar a las necesidades complejamente divididas y abstractas los medios, igualmente particularizados, de su satisfacción.[18] De ese modo se aclara algo que desde siempre había estado en la esencia del trabajo: que el hombre sólo "es" en cuanto se produce; y tiene que producirse a sí mismo y al mundo que le es propio, porque toda su existencia es, desde el fondo, mediadora y mediata. En tal proceso productivo del trabajo se desarrolla tanto la "*cultura*" teorética como la práctica. Conocimientos diversos, movilidad de las representaciones de los medios adecuados a determinados fines, la concepción de relaciones más confusas y universales: todo eso nace como consecuencia de las necesidades, de los medios y los trabajos diferenciados. El trabajo ya es formativo por el hábito genérico de dedicarse a alguna ocupación[19] y por relación con la voluntad de los demás. Educa para una actividad objetiva y concreta y para el logro de habilidades generales; disciplina al hombre y forma para la universalidad del espíritu. A diferencia del bárbaro, que por esencia es hara-

17 Véase también *Rechtsphilosophie*, §§ 4 y 5, *Zus.*, así como las "notas marginales" correspondientes, ed. Lasson, Leipzig, 1930, pp. 7 y s.
18 *Rechtsphilosophie*, § 196.
19 *Ibid.*, § 197, *Zus.*; cf. *Enc.* § 525.

gán, *el trabajador es al mismo tiempo un hombre cultivado*, que configura productivamente sus necesidades. Pero el trabajo sólo puede tener valor formativo para el hombre porque, entendido como actividad plasmadora y educadora, lleva implícita cierta índole espiritual, porque tiene la capacidad de abstraer.

A diferencia de las *Lecciones de Jena*, en la *Filosofía del derecho*,[20] compuesta veinte años más tarde, Hegel ya no expuso la peculiar problemática del trabajo –que se mostraba particularmente en la mediación procurada por las máquinas– como un problema insoluble de la época. Sólo aludió a la conexión positiva con el progreso espiritual, que lleva implícita la creciente abstracción de la división del trabajo. Del mismo modo, también reconoció como "punto crucial del desarrollo de la sociedad moderna" el problema de una organización de las "masas"[21] recién surgidas a la vida y la cuestión de saber cómo dominar los extremos de la pobreza y la riqueza;[22] pero –señalando las posibilidades aún muy prometedoras de una emigración a América–,[23] relegó esos problemas al margen de sus consideraciones. El primer parágrafo del sistema de las necesidades –en que toma la nueva ciencia de la economía política con tanta seriedad filosófica como luego lo haría Marx– muestra el modo extraordinariamente realista y la amplitud de visión que Hegel mantuvo dentro de sus intentos por mediatizar las contradicciones. Como en la filosofía de la historia, también en la ciencia de la economía Hegel reconoció que en la confusión, en apariencia contingente, entre el arbitrio y la mera necesidad –propia de la última ciencia mencionada– se advierten necesidades racionales. Por eso es una ciencia que honra al pensamiento. Si Marx hubiese podido conocer las exposiciones críticas de las *Lecciones de Jena* y el comentario a la *Economía política* de Stewart,[24] podría haber desarrollado su problemática de modo mucho más inmediato que el seguido en su polémica contra el planteamiento hegeliano de la cuestión, tal como lo ofrecía la *Fenomenología*. En los hegelianos Rössler y Ruge se encuentra una posición intermedia entre el concepto económico del trabajo, aunque en principio fundado filosóficamente, de Marx, y el especulativo de Hegel.

20 *Rechtsphilosophie*, § 198; cf. *Enc.* § 526.
21 *Ibid.*, § 290, *Zus.*; §§ 301-303.
22 *Ibid.*, §§ 195 y 240-245.
23 *Ibid.*, §§ 246-248.
24 Véase Rosenkranz, *Hegelsleben* [La vida de Hegel], *op. cit.*, p. 86.

2. C. RÖSSLER Y A. RUGE: EL TRABAJO ENTENDIDO COMO APROPIACIÓN DEL MUNDO Y LIBERACIÓN DEL HOMBRE

Apoyándose en Hegel, Rössler[25] concibió el trabajo como un proceso de "apropiación", surgido de la libertad del espíritu activo y perteneciente al destino moral del hombre que se propone fines. Diferencia dos clases de apropiaciones. Una de ellas transforma inmediatamente la naturaleza, tal como ocurre con la asimilación de los alimentos. Se limita a los seres vivos individuales, sin que se la pueda comunicar de modo universal. El hombre tiene en común con los animales ese tipo de apropiación. La otra clase, en cambio, es mediata, cumplida a través de órganos de segunda potencia: los instrumentos y las máquinas. Cualquier individuo puede aplicar del mismo modo esos órganos mediatos de apropiación: son intercambiables y comunicables. Convierten la naturaleza en un mundo objetivo, característico del hombre. Rössler denomina "trabajo" a la producción de los medios empleados para esa apropiación del mundo. El trabajo rebasa todas las necesidades individuales y su energía reside en la superación constante del impulso natural. En relación con éste, el trabajo constituye la disciplina esencial. Su justificación no consiste en proporcionar un goce separado del acto de trabajar, sino en la realización de la fuerza de apropiación misma, cuya libre actividad trasciende cualquier fin ya alcanzado y cualquier grado del dominio del mundo. El despliegue histórico del trabajo, en tanto poder de apropiación ético-espiritual, sólo ocurrió con el cristianismo. Todas las religiones precristianas únicamente lo conocieron como medio subordinado a otros fines, y no como algo referido a sí mismo, es decir, como fin en sí. Pero dentro del cristianismo, sólo el protestantismo lo liberó, convirtiéndolo en una "productividad infinitamente progresiva" y transformándolo en un factor moral y digno del todo de la vida humana. Se desplegó plenamente en la "comunidad del trabajo", que es la sociedad civil. Los "valores generales del uso" constituyen el resultado del trabajo libre y común, realizado por aquella comunidad. No obstante el carácter material del uso en general, éste no contradice el destino espiritual del hombre, lo que se muestra en el hecho de que el espíritu puede impregnar lo

25 Constantin Rössler, *System der Staatslehre* [Sistema de la teoría del Estado], 1857, pp. 155 y ss., y cf. la reseña de Rosenkranz, *Neue Studien*, IV, 353 y ss. Acerca del problema del trabajo, cf. también L. von Stein, *Gessellschaftlehre* [Teoría de la sociedad], 1856, p. 99, y *Der Begriff der Gesellschaft* [El concepto de sociedad], nueva edición de G. Salomon, Munich, 1921, pp. 17 y ss. F. Lassalle, *Ges. Reden und Schriften* [*Discursos y escritos completos*], nueva edición de E. Bernstein, Berlín, 1919, t. V, 31 y ss.

material.[26] A diferencia de las conexiones individuales, propias de la vida familiar, la sociedad civil, a través del trabajo, fundamenta una "apropiación de la personalidad", es decir, determina a cada uno (aunque no en su totalidad) a colaborar con los fines comunes de la producción social. No obstante la polémica de Rössler contra la "ridícula confusión del socialismo", esperaba el surgimiento de la "libertad y de una cultura general", basadas en el trabajo de todos.

En su exposición de la historia de la filosofía,[27] de un modo aun más decisivo que el de Rössler, Ruge consideró el trabajo como resultado de la historia del espíritu. Platón, Aristóteles y Hegel realizaron grandiosas revoluciones, pero por temor a las consecuencias prácticas que se desprendían de la liberación del espíritu que sustentaban opusieron diques a la dialéctica progresiva del pensar, apelando a castas sociales, guardianes y clases. La historia efectiva del espíritu y de la liberación disolvió esos límites y convirtió el trabajo en principio universal. Se lo identificó con la cultura, pues, según su esencia, él mismo es formativo:

> Ahora sabemos que ningún trabajo deshonra, que únicamente él fomenta la humanidad y la libera. Y Hegel [...] mostró cómo, por medio del trabajo, el esclavo llega a ser señor de su señor. Para ennoblecer cualquier trabajo, sólo es necesario desarrollar los conceptos, con el fin de ver qué es y qué produce el trabajo, el cual crea diariamente a la humanidad.

Es un "Dios que se genera a sí mismo" y que transforma "al hombre en ser humano".[28] Ruge se explica la historia de la filosofía desde el punto de vista de un trabajo que se universaliza: el punto más alto alcanzado por éste se encuentra en la *Politeia* aristotélica, pero entendida como una sociedad civil democráticamente organizada. La República de los Estados Unidos de América constituía, según él, la última realización de la idea de una *polis* en la que cada ciudadano es autónomo en cuanto trabajador. Hegel había comprendido el carácter creador del trabajo de modo muy limitado, y Aristóteles no lo tuvo en cuenta para nada:

> Aunque Aristóteles haya concebido la necesidad del trabajo para el Estado, desconoció su carácter creador y su nobleza, capaz de formar y liberar

26 Véase L. v. Stein, *Der Begriff der Gesellschaft*, *op. cit.*, pp. 88 y ss., sobre el nexo entre la producción de bienes materiales y la cultura.

27 *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], *op. cit.*, t. IV, pp. 70 y ss., 101 y ss., 359 y ss. Véase también la carta de Ruge a Roessler: *Br.* I, 426 y s., 440; II, 6, 12.

28 *Op. cit.*, pp. 84 y s.

> mundos enteros. Desconoció el hecho de que el trabajo cumple la superación y la configuración del mundo externo y que no lleva a cabo semejante empresa como mera vida, sino con espíritu pensante y autoliberador. El trabajador no es un animal sino un hombre pensante. El concepto de vulgaridad ya no atañe al trabajo; antes bien, ahora se lo comprende y concibe en su actividad creadora, capaz de penetrar en todo. A través del trabajo de los artesanos y los artistas, el espíritu se alcanza a sí mismo en su ser-otro y mediante la ciencia se halla en su propio elemento. Pero Aristóteles eliminó ambos factores del Estado: según él, el trabajo de la sociedad civil estaba *por debajo* del Estado; el de la filosofía, en cambio, se hallaba *por encima* del mismo. Pero en realidad, el primero es el corazón del Estado y el segundo su cabeza.[29]

Según Aristóteles, no todo hombre, sino sólo el que tiene plenos derechos, es ciudadano y con ello es hombre en el verdadero sentido de la palabra:

> El Estado aristotélico no consistía aún en la comunidad de todos los súbditos, capaces de conquistar la propia libertad, sino que estaba formado por la capa superior de ciudadanos provistos del goce de plenos derechos. Esos ciudadanos no trabajan: obligan a trabajar a los demás para ellos, con el fin de ocuparse de la guerra, del arte, de la ciencia y de los asuntos de Estado. *Esclavitud y trabajo*: he aquí dos términos sinónimos para Aristóteles; pero faltaba el concepto –que honra y civiliza– del *trabajo* superador de la naturaleza. La época engendró ese concepto, sin realizarlo. La mayor dificultad está en constituir el Estado de necesidad, propio de la sociedad civil, como un Estado de libertad, y en elevar las capas inferiores a las superiores, es decir, en llegar a formar un solo estrato. En tanto el Estado, como dominio de la libertad, se siga oponiendo al Estado de necesidad, entendido como el de la esclavitud y del oficio, faltará todavía el principio para la totalidad: que el todo sea el fin de cada trabajo y que el fin de éste se encuentre en cada trabajo; por tanto, que sólo existan trabajadores y ningún zángano, pues "sólo lo activo es libre".[30]

Entendido como actividad liberadora del hombre pensante, el trabajo constituye, pues, la confirmación más esencial del ser propio del hombre: es lo "único que salva y beatifica". Sobre él se funda, en particular, la sociedad

29 *Op. cit.*, p. 101; cf. 356 y ss.
30 *Op. cit.*, pp. 105 y s.

moderna, que, por eso mismo, es propiamente "humana". "El trabajador convierte la sociedad civil en sociedad humana; la cultura de la naturaleza y del espíritu es obra suya: es el *padre del hombre*.[31] Pero también el concepto y el pensamiento constituyen trabajos: en éstos, más que en cualquier otro, el hombre está junto a sí mismo.

En contraste con el estrechamiento del concepto económico del trabajo, Ruge acentuó el carácter universal del mismo. En efecto, el principio de la economía sólo se encuentra en el valor y en su forma abstracta, es decir, en el dinero, mientras que el principio de la sociedad del trabajo no es el de la mera producción de valores, sino que está en "*la producción del hombre* y, dentro del mundo *natural, de su mundo propio*". "Todo valor producido por el trabajador, sólo se realiza para efectuar [...] corporal y espiritualmente, al hombre." Por eso, frente a la economía política, el sentido justificado del socialismo reside en el hecho de que la primera se atiene al sistema de las necesidades egoístas y el segundo mediatiza los intereses particulares con los universales y se propone la meta del espíritu común. La economía descuida el aspecto espiritual y humano de la sociedad civil, porque sólo desarrolla las relaciones externas que se efectúan entre capitalistas y trabajadores. Pero también Hegel desconoció el espíritu de la sociedad civil cuando, en su doctrina de los tres estados, descartó la clase verdadera y universal. La clase de los trabajadores comprende por igual a la primera y a la tercera, porque "tanto la ciencia como la agricultura se subsumen bajo el concepto del trabajo".

3. MARX: EL TRABAJO ENTENDIDO COMO AUTOALIENACIÓN DEL HOMBRE EN UN MUNDO QUE NO ES EL SUYO

Marx concretó el análisis del trabajo en el problema de la *economía*, concebida como expresión de las relaciones reales de la existencia; y, al mismo tiempo, lo fundó críticamente, apelando al concepto universal del trabajo, tal como estaba expuesto en la *filosofía* hegeliana. De esta circunstancia derivan dos clases de críticas: por una parte, la que se refiere a la economía política clásica; por la otra, la que se dirige contra la filosofía de Hegel. Aquello que para Ruge seguía siendo un programa humanitario, en Marx alcanzó profundidad científica. La fuente principal para la comprensión de la conexión originaria de las teorías económicas de ambos con la filosofía de Hegel

31 *Op. cit.*, p. 360.

está en el manuscrito de 1844, que trata acerca de la economía política y la filosofía.[32] Junto con la *Ideología alemana* constituye el acontecimiento más importante de la historia de la filosofía poshegeliana.

a. La crítica del concepto abstracto del trabajo propia de la economía política clásica

La crítica marxista a la economía política clásica (A. Smith, J. B. Say, Ricardo, Mill),[33] se inició con una tesis que sostenía el valor de la nueva ciencia de la economía, pues ella constituía la expresión teórica del movimiento efectivo y de la energía del capital, propias de la industria moderna. Pero, por otra parte, tal ciencia aceleró y justificó el desarrollo de la industria, dándole conciencia de sí misma. El gran descubrimiento de Smith –este "Lutero de la economía política"– consiste en haber afirmado que la esencia, en apariencia objetiva, de la propiedad privada, es el trabajo humano, creador de toda riqueza. Cuanto mayor fue la radicalidad y el cinismo con que redujo todos los valores al trabajo que los crea –analizando la labor asalariada desde el punto de vista del capital empleado y explotado–, tanto más necesariamente esa teoría debió conducir a una crítica, cuyo patrón de medida –en lugar de estar dado por el capital autónomo y el trabajador– fue dado por el hombre que trabaja socialmente. Desde el punto de vista antropológico de Feuerbach,[34] Marx habría interpretado al hombre como un ser que desde el fondo existe y produce en la sociedad,[35] pero dicho punto de vista muestra que, dentro del sistema del capitalismo, el trabajador sólo es un hombre extraviado y extraño de sí mismo, pues existe como mercancía y como capital. Tan pronto como a éste –debido, por ejemplo, a una disminución de la demanda– se le ocurre no ser más "para el trabajador", el obrero dejará de ser "para sí", pues al no tener trabajo ni salario alguno le faltarán las bases por las que el hombre, en cuanto trabajador, existía. "La existencia del capital constituye *su* existencia, su *vida*, porque el capital, de un modo indiferente, determina el contenido de la vida humana."[36] En lugar de alcanzar su propia existencia en el trabajo que

32 III, 33-172.
33 *Op. cit.*, pp. 139 y ss.
34 *Op. cit.*, pp. 151 y ss. Las tesis y los principios de Feuerbach determinan el tratamiento de Marx; pero su problema peculiar está ocasionado por su polémica con Hegel.
35 *Op. cit.*, pp. 116 y s.
36 *Op. cit.*, p. 97. K. Dunkmann en su *Soziologie der Arbeit* [Sociología del trabajo], Halle, 1935, pp. 71 y ss., ha señalado expresamente el hecho de que el capital

realiza, al alienarse el trabajador se produce a sí mismo junto con las mercancías: es decir, adopta la forma de una cosa. Pero la paradoja necesaria del mundo capitalista consiste en producir una desvalorización del hombre proporcional al aprovechamiento del mundo de las cosas, de tal modo que se reduce así la mayoría de la humanidad al ser abstracto del trabajo. Para Marx, éste ya no era "abstracto", en el sentido hegeliano, referido a la universalidad positiva del espíritu, sino que se lo entendía en su significación negativa, característica de la abstracción de la totalidad del hombre concreto que, en el trabajo, quisiera actuar como totalidad. El extremo de semejante abstracción se halla en el hecho de que el trabajador, en lugar de *exteriorizar* su vida de modo productivo, está constreñido a aumentar el trabajo y a *alienarse*.[37] Transforma toda su vida en *medios* para vivir, ya que sólo el trabajo le impide la pérdida de su desnuda existencia. Mientras que el animal actúa sobre la totalidad de su vida de modo inmediato, el hombre –que produce un mundo voluntariamente y a sabiendas– queda aplastado por el peso de algo que está por debajo del ser humano, porque sólo se siente hombre en las funciones animales de comer, beber y procrear, y, en cambio, se siente animal cuando está obligado a trabajar.[38] Su ser espiritual, es decir, la libre actividad autónoma, se rebaja –como actividad servil– hasta convertirse en un mero medio para la satisfacción de necesidades elementales de la existencia física. En lugar de ser en el trabajo algo por sí mismo, el trabajador sólo es por sí o libre cuando no está en relación con la laboriosidad.

La economía política ignora qué es el trabajador fuera de su trabajo: abandona ese residuo humano a los médicos y a los tribunales, a la religión y a la política. Para ella, las necesidades del trabajador se reducen a la necesidad de mantenerlo apto para el trabajo, es decir, para producir mercancías. El trabajo asalariado pertenece a los gastos necesarios del capital, y las necesidades de aquél no deben sobrepasar las de éstos. La economía política, es decir, la ciencia de la riqueza, al mismo tiempo lo es del ahorro; o, dicho brevemente, de la "economía". Su principio ascético funda-

---

constituye un "sistema de trabajo" de índole peculiar. Con mayor razón, en su crítica al concepto "abstracto" del trabajo, Dunkmann tendría que haber considerado su sentido *originario* para entenderlo correctamente.

37 Véase lo dicho anteriormente, primera parte, pp. 84-85. En la segunda parte del *Manifiesto comunista* dice: "Dentro de la sociedad burguesa, el trabajo viviente sólo es un medio para acrecentar el trabajo acumulado. En la sociedad comunista, en cambio, el trabajo acumulado sólo es un medio para ampliar, enriquecer y fomentar el proceso vital de los trabajadores".

38 *Op. cit.*, p. 85.

mental consiste en renunciar a la totalidad de las necesidades que no sirvan al aumento del capital. Sustituye lo que el hombre *es* y *puede ser in concreto* por el "*patrimonio*"[39] y el "*haber*"[40] abstractos. En el sistema de la propiedad privada, esos motivos rigen como la única clase de apropiación. Tal pobreza de necesidades es consecuencia de la riqueza alienada de la economía, que rebaja al ser humano cuando ésta acrecienta necesidades inesenciales. Sin embargo, el sentido absurdo que la producción tiene para el que la posee sólo se mostrará manifiestamente en relación con el que no tiene nada, porque así como en lo alto la exteriorización siempre es fina, equívoca y oculta, en lo bajo es grosera, directa y descubierta. Pero de hecho, la industria especula con el refinamiento de las necesidades y, al mismo tiempo, las embrutece. Dentro de la civilización progresiva engendra también una progresiva barbarie.[41] La controversia entre los dos partidos de la economía política, uno de los cuales (Malthus) recomienda el lujo y la condena del ahorro, mientras que el otro (Ricardo) quiere el ahorro y no el lujo, confirma el vínculo que existe entre el trabajo y el capital, tanto como el que se establece entre la pobreza y la riqueza. La contradicción entre ambos partidos sólo se resuelve si se admite que el primero quiere el lujo para fomentar el *trabajo* y el segundo se declara en favor del ahorro para acrecentar la *riqueza*. En el fondo, pues, las dos teorías prueban que el capital y el trabajo se relacionan entre sí como hermanos enemigos. Y así como el trabajador representa un capital, también el capitalista es esclavo de su trabajo, puesto al servicio del acrecentamiento de la ganancia. Según ambos aspectos, la moral de la economía política es la de la utilidad producida por una ganancia y una producción incondicionada, y su virtud está en el trabajo ascético.

El modo capitalista de producir la vida muestra su plena coherencia en el *dinero*.[42] Puesto que éste tiene la cualidad de ser un medio universal de apropiación de todo cuanto todavía no se posee, el dinero será el rufián indiferente que interviene entre las necesidades y su satisfacción, entre la vida y los medios para vivir; luego será el intermediario por excelencia. Pero puesto que es *el* medio para vivir, deja de ser medio para convertirse en fin. El dinero no es demasiado bueno ni demasiado malo para nada; cambia y transforma todas las relaciones naturales, en cuanto las adscribe

39 *Op. cit.*, pp. 129 y s.; cf. M. Hess, *Sozialistische Aufsätze* [Artículos socialistas], *op. cit.*, pp. 140 y ss.

40 *Op. cit.*, p. 118.

41 *Op. cit.*, pp. 132 y s.

42 *Op. cit.*, pp. 145 y ss.; cf. *Kapital*, I, 6ª ed., 59 y ss.; II, 1 y ss.; III, 1ª ed., 250 y ss.; III, 2ª ed., 1-153.

a un valor monetario. "El dinero es el espíritu *real* de todas las cosas", mientras que la lógica hegeliana sólo presenta el "dinero del espíritu",[43] es decir, el valor conceptual de todo ente. En tanto patrimonio alienado de la humanidad, constituye el medio universalísimo de vinculación y separación de un mundo en sí mismo alienado. En lugar de hacer actuar y enriquecer las fuerzas esenciales del hombre, cada uno especula con arruinar económicamente al otro, mediante la generación de nuevas necesidades. Todo producto flamante constituye una nueva potencia de mutuo engaño y de saqueo. Pero cuanto más se empobrece el hombre como tal, tanto más necesita dinero para poder apoderarse de su ser alienado. La economía política produce sólo y únicamente necesidad de dinero.[44] Ese movimiento de producción es necesariamente inmenso, porque el dinero tiene una sola cualidad: su cantidad, y ésta, por esencia, no conoce límite alguno. Lo que se muestra en el dinero –que según su esencia es abstracto– con la mayor claridad ya está en la base del trabajo realizado por dinero: en tanto actividad que prescinde del hombre, el trabajo permuta la exteriorización de la vida en alienación, la objetivación en desobjetivación y la realización en desrealización. El trabajo pervierte toda significación humana.

A partir de semejante sistema del capital y del trabajo, surge la tarea de reapropiarse de la esencia humana, mediante la *superación de la autoalienación*, cuyos dos aspectos son el mundo objetivo y el hombre que se objetiva en el trabajo. Tal tarea no sólo concierne a lo económico, sino a la complejidad entera de la vida del hombre –a su vista y oído, a su sentir y pensar, a su querer y amar–, porque toda conducta humana con respecto a algo configura un modo históricamente determinado de apropiación del mundo del hombre.[45] El proyecto de Marx para resolver ese problema está plenamente determinado por su polémica contra Hegel.

b. La crítica del concepto abstracto del trabajo contenida en la filosofía hegeliana

Hegel no pudo resolver el problema de la alienación porque prescindió *de la manera determinada* de la producción y se satisfizo con hablar de modo generalísimo de "necesidades" comunes. Conforme con su origen teológico, la filosofía del espíritu desconoció las ciencias naturales y las industrias surgidas de ellas, y no advirtió que en el trabajo industrial el

43 *Op. cit.*, p. 154.
44 *Op. cit.*, p. 127.
45 *Op. cit.*, p. 118.

hombre se reducía a cosa, sin exteriorizarse positivamente. La industria, empero, es el "libro abierto" de las facultades esenciales del hombre, en el que éstos se vuelven objetivos y ajenos a sí mismos. La industria es la antropología más patente y el ámbito más accesible de la historia, aunque hasta ahora sólo ha sido vista superficialmente y sin conexión con el ser realidad del hombre.[46] Puesto que Hegel había concebido al hombre como "espíritu" y a la naturaleza como el mero ser-otro de la Idea, sólo pudo determinar el trabajo como una conducta formal y espiritual.[47] A la abstracción idealista del hombre que trabaja corporalmente corresponde, por otro lado, la abstracción materialista de la economía política, que prescinde del hombre al entenderlo como un mero ser de trabajo. Ambos ignoran la humanidad total del hombre sensible y natural.

Al partir Hegel de la actividad absoluta del *Logos*, las categorías de las partes especiales de su sistema son categorías ontológicas, que determinan la esencia universal –por ejemplo, la del trabajo– a expensas de su forma real de existencia. En cuanto categorías por excelencia universales, son indiferentes a todo contenido determinado y, por eso, aplicables a cualquiera.[48] Para comprender el punto de vista desde el que Hegel concibió el trabajo la *Fenomenología* ocupa un lugar central, pues en sus diferentes configuraciones siempre aparece un único y mismo movimiento: la dialéctica de la conciencia y la autoconciencia. Por medio de ese "ser de razón" *(Gedankenwesen)* cuyo principio motor está en la doble negación, Hegel pudo evitar ingeniosamente la exteriorización humana y la alienación, la objetivación y la enajenación. El movimiento de la *Fenomenología* concluye con el saber absoluto. "Toda la historia de la alienación ya cumplida no es más que la historia de la producción del pensar abstracto, es decir, absoluto."[49] La enajenación, que constituye el interés peculiar de la alienación y de la superación de la misma, se concibe como la diferencia de lo "en-sí" y el "para-sí", de la conciencia y la autoconciencia, del objeto y del sujeto, con lo cual se desvanecen las oposiciones reales y sensibles:

> Todas las demás oposiciones y los movimientos de esas oposiciones constituyen la *apariencia*, la *envoltura*, la forma *exotérica* del único contraste interesante y que otorga *sentido* a las otras antítesis profanas. Como esencia de la alienación, que debe ser superada al ser puesta, no rige el

46 *Op. cit.*, p. 121.
47 *Op. cit.*, pp. 155 y s. y 170 y ss.
48 *Op. cit.*, p. 168.
49 *Op. cit.*, p. 154.

> hecho de que el ser humano se *objetive*, en oposición a sí mismo, de modo *no humano*, sino que se *objetive diferenciándose* y en *contraste* con el pensar abstracto.

Para el punto de vista del espíritu, la objetividad como tal rige como una conducta inadecuada a la esencia espiritual del hombre.[50]

Lo mismo que la alienación, también la *apropiación* de las facultades esenciales del hombre, convertidas en objetos extraños, constituye un mero movimiento del pensar. El acto de reapropiación de la esencia objetiva del hombre, engendrada por la determinación de la enajenación, sólo supera la objetividad, pero no la enajenación:

> La reivindicación del mundo objetivo para el hombre [...] es decir, esta apropiación o intelección del proceso, aparece en Hegel de tal modo que la sensibilidad, la religión, el poder estatal, etc., son naturalezas *espirituales*, pues sólo el espíritu constituye la verdadera esencia del hombre, y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante.[51]

Correspondiente a esa desrealización o espiritualización de la apropiación, tanto como a la enajenación, tampoco *lo que* el hombre se apropia mediante el trabajo y *aquello en lo cual* se hace extraño de sí mismo es algo real y autónomo, sino el carácter abstracto de una cosa que prescinde de todos los objetos determinados y es indiferente con respecto a ellos, produciendo la autoconciencia a partir de sí misma. La autoconciencia tiene saber de la nulidad del mundo que se opone positivamente al hombre, es decir, del mundo de las cosas independientes. La autoconciencia prueba la carencia de objetividad en su propio ser mediante esa negación de la positividad. El hombre rige como un ser no-objetivo, es decir, como un ser espiritual. En lugar de darle al hombre, como un mundo creado y propio de él, nuestro orbe históricamente determinado de objetos reales, Hegel unificó dialécticamente el objeto de la conciencia con la autoconciencia. Ésta es para él la verdadera esencia del hombre y por eso el acto de reapropiación del ser objetivo y enajenado aparece como un regreso del sí-mismo al sí-mismo. Tal retorno se puede cumplir sin grandes fatigas después de que la "enajenación hostil" del mundo objetivo se haya rebajado al grado de una "extrañeza indiferente". La autoconciencia de Hegel se adula con la ilusión de ser ante sí en el ser-otro mediante un saber activo, porque desconoce en

50 *Op. cit.*, pp. 155 y 157.
51 *Op. cit.*, p. 155.

absoluto una exterioridad real, y sólo sabe de una revocable alienación de sí.[52] Pero el hecho de que la autoconciencia esté ante sí en su ser-otro significa que el hombre posee su verdadera esencia humana en el derecho vigente, en la política y en la economía, porque la mera superación teórica de la alienación deja prácticamente al mundo objetivo y alienado tal como es. El aparente criticismo de Hegel, que niega los poderes vigentes de un modo formal, afirmándolos por el contenido, constituye, en verdad, un falso positivismo,[53] una disolución filosófica y una reposición de las cosas empíricas existentes de hecho. Hegel pudo concebir el proceso de la autoenajenación como autoconquista porque admitió el proceso entero de la negación de la negación sólo formalmente e hizo recorrer, como en un círculo que tiene el fin en sí mismo, el movimiento del salir de-sí y del retornar-a-sí. En general, no presentó proceso humano alguno, sino un acontecimiento divino en el hombre, cuyo sujeto verdadero era la Idea absoluta.[54]

Sobre la base de una crítica al "espiritualismo" hegeliano y atendiendo al hecho de que un hombre corporal, "que expira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza", se refiere a un mundo de objetos reales, Marx desarrolló su concepción "materialista" de la historia, entendida como verdadera "historia de la naturaleza". El concepto "material" no alude, en este caso, a una "base económica", sino a la existencia *objetiva* del hombre y de las cosas reales.[55] La primera formulación del materialismo histórico, concebido como "humanismo naturalista", está determinada por una crítica que no parte del puesto del espíritu absoluto, sino de la "naturaleza antropológica".[56] Dentro de tal mundo, propio de nuestros sentidos naturales,

52 La superación del objeto de la conciencia en la autoconciencia que la abarca se cumple en los siguientes pasos: "1. El objeto como tal se presenta a la conciencia como desvaneciéndose. 2. La enajenación de la autoconciencia pone la cosa en su naturaleza de tal. 3. Esta enajenación no sólo tiene un significado negativo, sino positivo. 4. No sólo tiene significado para nosotros o en sí, sino para sí misma. 5. Por la autoconciencia lo negativo del objeto, es decir, su autosuperación, tiene significado positivo, o sea, conoce la nulidad del objeto mismo porque se autoenajena, poniéndose como objeto de esa enajenación o poniendo el objeto en sí mismo, en virtud de la indivisible unidad del ser-para-sí. 6. Por otra parte, en esta circunstancia reside al mismo tiempo otro momento, por el cual la autoconciencia supera también esa enajenación y objetividad, y al recogerse en sí misma está junto a sí en su ser-otro como tal" (*op. cit.*, pp. 158 y s.).

53 *Op. cit.*, pp. 155 y 164.

54 Véase *op. cit.*, en pp. 169 y ss., la crítica del tránsito hegeliano de la "Idea" a la "naturaleza" y del "acto de abstraer" al de "intuir".

55 *Op. cit.*, pp. 159 y s.

56 *Op. cit.*, pp. 121 y ss., 160 y ss.

también el hombre es un ser objetivo. Sólo en cuanto ser natural y corpóreo tiene como objeto de su ser a los objetos reales y sensibles, con los cuales exterioriza su vida:

> Un ser que no posea su naturaleza fuera de sí no es *natural*, es decir, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tenga ningún objeto fuera de sí no es objetivo. Un ser que no sea objeto para un tercero no tiene por *objeto* ningún ser, es decir, no se comporta objetivamente, y su ser no es objetivo. Un ser no objetivo es un *no-ser*.[57]

Por tanto, si el hombre objetiva y pone fuera de sí las fuerzas naturales de su vida, también y del mismo modo ya estará puesto por él el mundo objetivo y de hecho existente, tanto como por las fuerzas de dicho mundo. Luego, una superación real de la autoenajenación no se puede seguir de una modalidad no-objetiva o espiritual, sino de una "acción objetiva", que altera las relaciones vigentes de la existencia.

A pesar de haber rechazado en principio el "punto de vista" de la *Fenomenología*, la crítica de Marx a esa obra es positiva: reconoce las diferenciaciones de Hegel, las mantiene y continúa, puesto que tiende a realizarlas:

> La *Fenomenología* [...] es la crítica oculta, en sí misma oscura; pero en cuanto se atiene a la *enajenación* del hombre –aunque este último sólo aparezca en forma de espíritu– en ella están implícitos todos los elementos de la crítica, y con frecuencia (de un modo que excede en mucho al punto de vista hegeliano) dichos elementos están *preparados y elaborados*. La "conciencia infeliz", la "conciencia honesta", la lucha entre la "conciencia noble y la vulgar", etc., constituyen capítulos singulares que contienen elementos *críticos* –aunque en forma extrañada– de esferas enteras, tales como la religión, el Estado, la vida burguesa, etcétera.[58]

La grandiosidad de la *Fenomenología* de Hegel consiste en que ella ha comprendido en general la "autocreación" del hombre como un proceso:[59] concibió la objetivación como alienación y la apropiación como superación de esa alienación. Brevemente dicho: aprehendió la esencia universal del trabajo y entendió el mundo humano como resultado de este último. "Hegel se basaba en la moderna economía política. Concibió el *trabajo* como la

57 *Op. cit.*, p. 161.
58 *Op. cit.*, p. 156.
59 *Op. cit.*, p. 156; cf. pp. 124 y s. y la crítica siguiente a la doctrina de la creación.

esencia [...] del hombre",[60] aunque sólo conociera el aspecto positivo de la alienación, superando idealísticamente el negativo. En Hegel, el trabajo aparece como el "llegar-a-ser-para-sí" del hombre; pero eso ocurre dentro de la enajenación. Prescindiendo de ese positivismo de la especulación idealista, Hegel comprendió conceptualmente la actividad esencial del hombre que se produce en el mundo y, en medio de la especulación, realizó "distinciones que penetran en la cosa".[61] Tuvo una "comprensión enajenada" de la objetivación real, de la enajenación y de la reapropiación del hombre. Una reapropiación real sólo puede ocurrir por la "aniquilación"[62] de las determinaciones enajenadas de nuestro mundo objetivo. Mediante la modificación incidental del "superar" en un aniquilar, Marx se diferenció metódicamente de Hegel y, por tanto, también sistemáticamente; pero en lo demás aceptó las categorías hegelianas y en *El capital* incluso las mantuvo en forma más concreta.[63]

También el "comunismo" se construyó con conceptos de la filosofía hegeliana. El comunismo debía ser la realización de la unidad dialéctica de la *actividad autónoma* con la *objetivación*. Tal unidad constituyó el resultado de la historia hegeliana de la filosofía.[64] El comunismo es la manera práctica por la cual el hombre, socialmente existente, tiene en su poder toda objetividad, por cuanto ésta fue creada por él mismo, y en el ser-otro está junto a sí. De acuerdo con la idea de Marx, el comunismo no sólo consiste en la expropiación de la propiedad privada, sino en la "reivindicación de la propiedad de la vida humana real",[65] es decir, en una total reconquista del hombre que se había vuelto extraño de sí mismo en el mundo objetivo creado por él. La expropiación de la propiedad privada sólo era una consecuencia de la apropiación universal del mundo. Por eso Marx diferenció entre un comunismo falso y

60 *Op. cit.*, p. 157.

61 v, 531.

62 *Op. cit.*, p. 166. Esa unilateralidad de la negación dialéctica, convertida en simple aniquilación, caracteriza el radicalismo de todos los hegelianos de izquierda. La misma simplificación se encuentra, respecto de Nietzsche, cuando se pasa de la "superación" del nihilismo a su eliminación, mientras que en Nietzsche mismo el nihilismo sigue siendo aquello que debe ser superado.

63 Cf. el análisis del proceso del trabajo en *Das Kapital*, I, 6ª ed., 139 y ss.

64 Hegel, xv, 689.

65 *Op. cit.*, p. 16; cf. la segunda parte de *Kommunistischen Manifestes* y *Der Bürger Krieg in Frankreich* [*La guerra civil en Francia*], Berlín, 1931, p. 69, donde se dice de la Comuna de París que con la expropiación quiso convertir en una "verdad" la propiedad individual, transformando los medios de producción, la tierra y el capital en meros instrumentos del trabajo libre y asociado.

otro verdadero.[66] Criticó las teorías (Proudhon y otros)[67] que atacaban las relaciones vigentes de la propiedad, tratando de equilibrar sus diferencias por un aumento de salarios, o universalizando la posición mediante un reparto igual de la misma. Pero tales reformas parciales en nada cambiaban lo esencial de la conducta del hombre respecto del mundo; es decir, no modificaban lo referente a la desvalorización del mundo humano, producida por el consumo del mundo objetivo. Antes bien, esas teorías aniquilaban aquello que no podía ser poseído por todos y de la misma manera como propiedad privada. De ese modo, no sólo se suprimiría el destino del hombre como "trabajador", sino que la propiedad privada se extendería a la totalidad de los hombres y el capital seguiría siendo entonces el poder universal y dominador de la sociedad. El comunismo verdadero, en cambio, tal como Marx lo pensaba en tanto que hegeliano, consiste en una reapropiación del ser humano, realizada dentro del grado de desarrollo que la civilización alcanzó con el capitalismo. Dentro de ella, el comunismo es la "solución verdadera del conflicto entre [...] la existencia y la esencia, entre la objetivación y la actividad independiente, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Constituye el enigma descifrado de la historia".[68] El comunismo, entendido totalitariamente, no sólo modifica las relaciones sociales y económicas, sino también la conducta política, jurídica, religiosa, moral y científica del hombre. Éste, que existe como ser en comunidad, no posee la realidad objetiva en la forma de un tener privado –que es característico del capitalista–, sino que para él todos los objetos son la positiva objetivación de sí mismo. Tal hombre llega a poseer de hecho el mundo, porque su modo de producción no lo aliena, sino que lo confirma.[69]

66 *Op. cit.*, pp. 111 y ss.; cf. M. Hess, *Sozialistische Aufsätze*, *op. cit.*, pp. 150 y ss. y 200 y ss.

67 Cf. III, 212 y s. contra la idea de Proudhon, que negaba la desigualdad de la propiedad "dentro de la alienación de la economía política", por eso la renovada apropiación del mundo objetivo se cumple en la forma de la posesión y la modalidad de dicha apropiación no se modifica.

68 *Op. cit.*, p. 114.

69 *Op. cit.*, p. 119; para la consciente renuncia de una posible solución del problema planteado por Marx, véase Simmel, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* [*Concepto y tragedia de la cultura*], en *Philosophische Kultur* [La cultura filosófica], Potsdam, 1923, pp. 236 y ss., y M. Weber, *Der Sozialismus*, en *Ges. Aufsätze zur Soziologie und Sozialpol.* [Artículos completos sobre sociología y política social], Tubinga, 1924, pp. 492 y ss., y *Ges. politische Schriften* [Escritos políticos completos], Munich, 1921, pp. 139 y ss. Véase K. Löwith, "M. Weber und K. Marx", en *Archiv f. Sozialwiss. und Sozialpol.*, 1932, Nº 1 y 2.

Esas ideas, que Marx desarrolló en el *Manuscrito de 1844*, no se publicaron en su época, y tampoco en la forma que adoptaron en *El capital* tuvieron influencia sobre la filosofía alemana. No obstante, lograron una importancia histórica que no alcanzó ninguna otra teoría: el marxismo de Lenin y el Estado ruso de los trabajadores se apoyaron espiritualmente sobre la polémica de Marx contra Hegel. En las ulteriores elaboraciones del análisis de la apropiación y la enajenación, Marx concibió el problema del trabajo de una manera cada vez más exclusivamente económica, y lo definió, en conexión con el salario y la ganancia,[70] como la sustancia social de las mercancías. Ese concepto de trabajo, económicamente determinado y especificado,[71] que calcula la "cantidad de trabajo" y determina la "plusvalía" a partir de su relación con el capital, no puede llevarnos a desconocer el hecho de que el fundamento originario de esa teoría económica tan discutida está en la crítica –también demasiado poco atendida– a la filosofía hegeliana del espíritu.

Después de Hegel y de Marx, la filosofía alemana no siempre se ha propuesto como tema, considerado éste en su plena y total significación, el problema del trabajo. Al comienzo, los análisis sobre el mismo fueron predominantes en la economía política, y después en la sociología, la que traspasó ilimitadamente las relaciones especiales del trabajo, prolongándolas a todos los fenómenos posibles, por ejemplo, al saber.[72] A pesar de que dichos análisis tenían en cuenta sus vínculos con Marx, perdieron de vista las relaciones de esa cuestión con Hegel. Fuera de E. Dühring, nadie volvió a intentar poner el problema económico y social del trabajo sobre fundamentos y base filosóficos. Finalmente, Engels, en el *Anti-Dühring* y en la conclusión de su escrito sobre Feuerbach, dedujo, a partir de Hegel y Marx, que la herencia legítima de la filosofía alemana se encontraba en el movimiento de los trabajadores, porque sólo ellos concebían el trabajo como "creador de toda cultura y formación" y su historia como la clave de la historia entera de la humanidad. Por muy extravagante que esa afir-

70 *Lohn, Preis und Profit* [*Salario, precio y ganancia*], ed. de H. Duncker, Berlín, 1930.

71 Cf. F. Engels, *Anti-Dühring*, II, 6, sobre "El trabajo simple y compuesto", y III, 3, sobre la división del trabajo.

72 M. Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* [Escritos sobre sociología y teoría de la concepción del mundo], 1923/1924; *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* [Ensayo sobre una sociología del conocimiento], 1924; *Die Wissensformen und die Gessellschaft* [Las formas del saber y la sociedad], 1926; K. Mannheim, "Wissensoziologie" [La sociología del conocimiento], en *Handwörterbuch der Soziologie* [Diccionario de sociología], ed. de A. Vierkandt; K. Dunkmann, *Soziologie der Arbeit*, 1933.

mación pudiera parecerle a la filosofía burguesa, no le faltaba fundamento. En efecto, la debilidad esencial de la cultura burguesa de fines de siglo consistió en la circunstancia de que ella, en tanto cultura de intelectuales separados socialmente de la clase obrera, perdió de vista el horizonte espiritual del problema universal del trabajo.[73]

4. Kierkegaard: el significado del trabajo para el proceso de subjetivización

Kierkegaard planteó la cuestión del trabajo al mismo tiempo que Marx, pero mantuvo su problematicidad dentro del marco de la ética cristiano-burguesa. Trató la cuestión del trabajo en conexión con el devenir de la "personalidad"; pero semejante individualismo del ser-sí-mismo no debe entenderse erróneamente. En efecto, si cada uno, como individuo, tiene en sí mismo su propia teleología, sin embargo, el individuo no puede separarse de su relación con la vida civil, como si debiese y pudiese satisfacerse en "sentido abstracto": ser-sí-mismo es algo absolutamente concreto y por eso, al moverse hacia la subjetividad, no puede conducirse negativamente respecto del mundo circundante. Se mueve "desde sí mismo, a través del mundo, para volver a sí mismo".[74] La realidad cristiana de este movimiento hegelianamente definido, de alienación y de recuerdo, está en el hecho de que es un "acto de la libertad" a través del cual el individuo se encuentra *por encima* de las relaciones –por ejemplo, las del matrimonio o el trabajo– *en* las cuales, sin embargo, todavía se halla. Pero todo hombre, entendido como individuo concreto, ante todo tiene que comer y beber, vestirse y habitar una casa; o, dicho con una palabra, tiene que "existir". Para existir, empero, necesita determinada cantidad de dinero por año; precisa este *nervus rerum gerendarum*. "El dinero es y seguirá siendo la condición absoluta de la vida" –argumentará el esteta frente al "ético"–. Pero éste no se satisface con ese razonamiento: suponiendo que alguien no tuviese renta ni capital y que sólo poseyera un sombrero, ¿qué importaría? El esteta levanta los hombros y dice: "por cierto, se trata de algo diferente, y en este caso sólo queda, exclusiva-

73 Una especie de equivalente del concepto de trabajo está en el de "cura", del que Heidegger habla en *Ser y tiempo*, con la doble significación de curarse a sí mismo y preocuparse por algo. Sin embargo, esa "cura" ontológica y existencialmente entendida, conforme a su origen teológico –derivado del concepto agustiniano de *cura*–, no contiene ningún sentido capaz de configurar el mundo.

74 II, 236.

mente, el trabajo". Pero, ¿qué sentido tiene darle existencia a una criatura destinada a dominar el mundo si ella tendrá que despellejarse trabajando para conseguir el pan de cada día? "¿Acaso significaría eso tratar a un hombre como tal?" ¿Sólo se viviría para asegurarse lo estrictamente necesario para vivir; luego para mejorar la condición alcanzada, y siempre así, hasta finalmente morir, poco tiempo antes de conseguir una posición de riqueza?

> Tal consideración podría dar una prueba de la inmortalidad del hombre. A saber: el destino de cada hombre está en lograr holgura; si muere antes de alcanzarla, no cumplió su destino y (como a cada uno se lo dice su más íntimo presentimiento) tendrá que cumplirlo en otro mundo. Si, en cambio, tuvo holgura suficiente, logró llenar su destino; pero éste no podría consistir en morir abandonando la holgura alcanzada. Antes bien, su destino será el de gozarla abundantemente: *ergo*, el hombre es inmortal. Esta prueba podría denominarse la demostración popular de la inmortalidad o la prueba del ingreso y el egreso.[75]

Oponiéndose a la ironía del esteta, el hombre que representa la eticidad piensa que el trabajo constituye un deber humano y que como tal no es una mera carga, pues tiene gravedad ética. El trabajo no deriva de una coacción opresiva, ni tampoco es mérito o placer. Lejos de constituir una imperfección de la existencia humana, es una especie de perfección, peculiar del hombre y opuesta a los animales y a las plantas, que no tienen que trabajar ni pueden hacerlo:

> Cuanto más baja es la vida humana, menos necesita trabajar; cuanto más elevada es, tanto más intervendrá esa necesidad. El deber de trabajar para vivir expresa lo que en el hombre hay de universal, en el sentido de que ese deber constituye una manifestación de la libertad. El hombre se libera por el trabajo; por el trabajo domina la naturaleza; por el trabajo muestra que es más que naturaleza.[76]

Más bello que ver crecer un lirio en el campo[77] es contemplar a un hombre que, mediante su propio trabajo, satisface sus necesidades, y aun preocupándose de la nutrición, conserva su dignidad humana.

75 *Op. cit.*, p. 241; cf. I, 255 y ss. sobre el "intercambio" del trabajo y el tedio.
76 *Op. cit.*, p. 243.
77 Cf. los *Drei fromme Reden* [Tres discursos edificantes], ed. de Bärthold, Halle, pp. 8 y ss., y *Ausgewählte christlichhe Reden* [Selección de discursos cristianos], ed. de Reincke, Giessen, 1909, pp. 19 y ss.

> Lo que le da a esta lucha un valor cultural-educativo tan alto es el hecho de que sólo será recompensado por un ínfimo premio a la victoria, y quizá por ninguna compensación: en ese caso, sólo se lucha por la posibilidad de seguir luchando. Cuanto más grande y externa sea la recompensa para el combatiente, tanto más seguro será que éste se abandone a todas las pasiones equívocas que habitan en el hombre: ambición, vanidad, orgullo, es decir, a motivos de formidable fuerza, capaces de hacer avanzar a los hombres. Quien combata para nutrirse, advertirá rápidamente que esas pasiones lo abandonan [...] pues con gran esfuerzo sólo consigue satisfacer las necesidades más apremiantes. ¿Cómo el salario podría estimularlo para seguir esforzándose? Si no dispone de otras fuerzas está perdido. Por eso la preocupación por nutrirse educa y ennoblece al hombre: no le deja ninguna posibilidad de engañarse a sí mismo. Si en esa lucha no ve nada más alto, el tener que luchar para comer el pan con el sudor de su frente sería realmente algo miserable y digno de compasión. Pero tal combate obliga al hombre a ver algo diferente. Quien no quiera envilecerse, tendrá que advertir en esa lucha un honor que lo enaltece, tanto más cuanto menor sea la recompensa. Así, pues, al combatir por alcanzar la propia holgura, se combate en rigor para sí mismo.[78]

Por tanto, la mera necesidad de vivir no obliga a que el hombre trabaje, sino que cumple el trabajo necesario porque quiere trabajar como hombre. Por esa razón, busca un "nombre más noble" para su trabajo: quisiera que determinara la relación de éste con su vida y con los demás y, al mismo tiempo, designara su dignidad y su goce.

Concebido y realizado de este modo, el trabajo que lo alimenta a uno al mismo tiempo tiene profunda significación para la personalidad: es la vocación del hombre, en cuyo cumplimiento encuentra satisfacción y por el cual logra una relación esencial con el prójimo. El trabajo común a todos los hombres y su sentido humano-universal oculta la diferencia entre los distintos talentos, pues tanto los más grandes como los más pequeños se mantienen fieles a su misión. El trabajo profesional da normas a la vida humana; le impide emanciparse de lo universal, y exime al hombre del esfuerzo de volver a determinarse a sí mismo, como le ocurre al individuo sin profesión. El hombre que trabaja regularmente no depende, para producir algo en el mundo, de dones particulares. Cada uno puede hacer lo suyo, y eso tiene valor en cuanto "esencialmente cada hombre realiza algo equivalente".[79]

78 *Op. cit.*, pp. 245 y s.
79 *Op. cit.*, pp. 255 y 264.

De ese modo, quien viva psíquica y espiritualmente de su trabajo estará muy lejos de la concepción estética de "no querer subyugar a Pegaso" y de quien, mediante el desarrollo de un don particular, quisiera convertir el trabajo en placer. El esteta que sólo considera en el trabajo el destino trivial de la multitud está ciego para el sentido humanamente formativo del mismo.

Kierkegaard, que vivió de un patrimonio heredado, concibió con claridad lo problemático de su existencia excepcional, condicionada por ese hecho:

> Por cierto, no necesitas lamentarte por no tener necesidad de trabajar para vivir con holgura: no podría aconsejarte que te desprendas de tu patrimonio para someterte a la necesidad; todo experimento es mera torpeza y no conduce a nada. Por cierto, según mi parecer, estás obligado en otro sentido a conquistar las condiciones de tu vida. Para poder vivir, tienes que llegar a dominar tu innata melancolía. En este sentido te son aplicables las palabras de aquel hombre de la antigüedad: "por un tiempo has ido a la escuela con el fin de aprender a trabajar para vivir".[80]

Si el hombre no pudiera vivir por el simple dinero, tampoco podría existir sólo por la melancolía, y Kierkegaard sabía muy bien, por su "arte de existir", que la intimidad de su melancólica "existencia espiritual" estaba ligada a algo tan externo como el dinero:

> Es un hecho por completo inmoral que existan editores, es decir, hombres cuya íntegra existencia esencial consiste en convertir los libros en mercancías y los autores en comerciantes. Si en una relación espiritual (como la de ser autor) interviene el factor pecuniario, porque [...] recibe honorarios, etc., quienes constituyan la relación espiritual tendrán que estar también en una relación fundada en el dinero; tendrán que aceptar el factor pecuniario, y aunque no persigan el logro de las mayores ventajas económicas posibles [...] habrá en eso algo de vergonzoso. Si la relación económica se constituye de tal modo que la fuente de ganancia es para otro hombre, fácilmente se llegará a la desvergüenza [...]. Ésta consiste en no tener reservas en considerar las producciones espirituales como mercancías. De ese modo, el público, mediante el dinero, llega a adquirir poder sobre el editor, y éste, por la relación económica, sobre el autor.[81]

80 *Op. cit.*, p. 249; cf. *Buch des Richters* [El libro del juez], *op. cit.*, p. 97.
81 *Tagebücher* [Diarios], *op. cit.*, I, 248.

En virtud de semejante concepción acerca del nexo existente entre el espíritu y el dinero, Kierkegaard pudo hacer sobre sí mismo la siguiente observación, tan seria como paradójica: "La culpa de que me haya vuelto escritor está esencialmente en mi melancolía y en mi dinero".[82] Su melancolía innata lo aisló, llevándolo a la propia intimidad y colocándolo en los límites de lo religioso; pero su dinero le permitió tener una vida particular y privada.[83] Con anterioridad a su muerte se le aclaró la singular concordancia que había entre el consumo de su existencia espiritual y el de los medios materiales, pues unos meses antes de haberse desplomado en la calle había retirado del banco las últimas cuotas de su patrimonio, depositado sin intereses.[84] Así, este antípoda de Marx confirmó la opinión del último acerca de la conexión que se establecía entre el capital y el trabajo con el todo de la existencia humana.

5. NIETZSCHE: EL TRABAJO ENTENDIDO COMO DISOLUCIÓN DEL RECOGIMIENTO Y DE LA CONTEMPLACIÓN

Las ideas ocasionales de Nietzsche acerca del lugar que el trabajo ocupaba en la vida del hombre establecen que la laboriosidad había dejado de ser un poder formador del mundo y plasmador del hombre; sólo era, para él, prisa y carga. Pero si el carácter esencial del trabajo estaba en la pesadumbre, y si, no obstante la voluntad de rendimiento, no tenía ningún fin en sí mismo, el hombre –tan pronto como no tuviese que trabajar más– se aligeraría del peso y de la seriedad del trabajo, arrojándose a placeres fáciles. Al huir del trabajo para entregarse al placer, el trabajador acabaría por consumirse en diversiones: la prisa por realizar el trabajo y la búsqueda del placer son dos aspectos de una y la misma realidad objetiva. Frente a ella, Nietzsche defendió la contemplación, que deja tiempo libre y supone el ocio:

> El modo americano de esforzarse por lograr dinero constituye un salvajismo [...] digno de indios; su prisa por trabajar sin aliento –el verdadero vicio del nuevo mundo– comienza, por contagio, a embrutecer

82 *Tagebücher*, *op. cit.*, I, 373; cf. *Buch des Richters*, *op. cit.*, p. 85.
83 Para la interpretación sociológica de la "interioridad" de Kierkegaard, véase Th. Wiesengrund, *Kierkegaard*, Tubinga, 1933, pp. 44 y ss.
84 Cf. *Tagebücher*, ed. de Ulrich, *op. cit.*, pp. 23 y s.

> a la vieja Europa y a extender sobre ella una extraña falta de espiritualidad. Ahora nos avergonzamos del reposo, y la prolongada reflexión se siente casi con remordimientos de conciencia. Se piensa con el reloj en la mano, y al mediodía se come con los ojos dirigidos a la "Gaceta de la Bolsa": se vive como si continuamente se tuviese que llegar tarde. Es preferible hacer algo, antes que no hacer nada: tal principio es la cuerda que sirve para dar el golpe de gracia a toda cultura y gusto superior. Y del mismo modo como con esta prisa del que trabaja sucumben visiblemente todas las formas, también se pierde [...] el sentimiento por la formalidad misma. [...] No se tiene tiempo ni fuerzas para dedicarse a lo ceremonial, para la cortesía y sus rodeos, para todo *esprit* de conversación y, en general, para todo *otium*. Pues la vida que va a la caza de la ganancia obliga continuamente a gastar y consumir el espíritu, llegando a constantes simulaciones, astucias o prevenciones: la verdadera virtud consiste ahora en hacer algo en menos tiempo que los demás. De ese modo, quedan pocas horas de probidad *permitida*, pero a ellas llegamos cansados, y más que abandonarnos, quisiéramos *tendernos* pesadamente y largo a largo en la cama. Escribimos nuestras cartas conforme con esa inclinación; el estilo y el espíritu de las mismas seguirá siendo el verdadero signo de la época. Si todavía hoy existe algún placer en la sociedad y las artes, trátase de un placer semejante al que se proporcionan los esclavos fatigados por el trabajo. ¿Qué decir acerca de la alegre sobriedad entre nuestros hombres cultivados e incultos? El *trabajo* siempre triunfa sobre toda buena conciencia; la tendencia a la alegría ya se llama necesidad de recrearse y empieza a avergonzarse de sí misma. Cuando se sorprende a alguien en una gira campestre, se justificará diciendo que lo hace por motivos de salud. Incluso, pronto se llegará al punto de no poder abandonarse, sin despreciarse a uno mismo y sin remordimientos, [...] a la *vita contemplativa*.[85]

La inclinación a la contemplación ha tenido sus raíces tanto en el *ethos* antiguo como en el cristiano. En la antigüedad, dedicarse al ocio era algo digno del hombre y noble, y cuando la Iglesia determinó el valor de la vida, fundamentó la *vita contemplativa* en la preeminencia que la meditación y el recogimiento tienen frente a cualquier actividad mundanal. Sólo la afanosa y activa laboriosidad del mundo moderno disolvió la jerarquía existente entre el *otium* y la *labor*, y entre el recogimiento cristiano y la activi-

85 *Fröhliche Wiss.* [*La gaya ciencia*], aforismo 329; cf. aforismos 42 y 280; I, 229 y s. y 344 y s.

dad terrenal, hasta el punto de que el domingo se convirtió en un día de aburrimiento, porque en él no había nada que hacer. La laboriosidad moderna, "acaparadora de tiempo", "estúpida y orgullosa", engendró, más que cualquier otra cosa, la incredulidad; y por eso disolvió la vida religiosa:

> Entre aquellos que ahora viven, por ejemplo en Alemania, desprendidos de la religión, encuentro hombres de muchas clases [...]; pero ante todo, la mayoría de ellos está formada por personas en quienes la laboriosidad ha ido disolviendo, de generación en generación, los instintos religiosos: ya no saben para qué sirve la religión, y sólo registran [...] su existencia en el mundo con una especie de estúpido asombro. Se sienten demasiado absorbidos [...] por los negocios o los placeres, por no hablar de la patria y de los periódicos.[86]

Lo mismo que rige para los hombres en extremo ocupados, vale también para los doctos,[87] pues la investigación científica se convirtió en un anillo dentro de la cadena del trabajo incesante.

El trabajo perdió el carácter de maldición desde que el mundo cristiano-burgués –dicho con el título de una antología muy leída de Carlyle– "trabajaba" para no tener que "desesperar", por lo cual dicho autor hablaba de la "bendición del trabajo":

> En la glorificación del trabajo, en los infatigables discursos sobre la "bendición del trabajo", advierto la misma reserva mental que en los elogios de los actos impersonales y de interés general: la del temor por todo lo individual. En el fondo, se siente ahora [...] que semejante trabajo constituye la mejor policía para subyugar a todos e impedir, por uso de la fuerza, el desarrollo de la razón, los anhelos y el placer proporcionado por la independencia.[88]

Un apologista clásico del trabajo, durante la década de 1890, fue E. Zola, quien proclamó en un discurso a la juventud el siguiente credo:

> Sólo me animaba una fe y una fuerza: el trabajo. Únicamente me sostiene el trabajo inmenso que me propongo realizar [...]. El trabajo de

86 *Jenseits von Gut und Böse* [*Más allá del bien y del mal*], aforismo 58.

87 *Fröhl. Wiss.*, aforismos 348, 349, 373.

88 *Morgenröte* [*Aurora*], aforismo 173; cf. *Zur Genealogie der Moral* [*La genealogía de la moral*], III, aforismo 18.

> que os hablo es regulador: constituye una lección, y me he propuesto el deber de avanzar, aunque sea un paso, en mi obra cotidiana [...]. ¡Trabajo! Pensad, señores, que él constituye la única ley del mundo. La vida no tuvo otro fin ni otro fundamento para ser. Todos nacemos con el fin de contribuir al trabajo y para desaparecer después.

Sólo espíritus tan excepcionales como el de Nietzsche y Tolstoi reconocieron el falso *pathos* y el nihilismo que encubría semejante apreciación del trabajo.[89]

Pero el trabajo, encumbrado por el siglo XIX a la dignidad de ser un fin en sí mismo, no sólo caracteriza a la "sociedad industrial" de la época burguesa, sino, con mayor razón, al "pueblo" del Estado totalitario, que atribuye al trabajo una finalidad aparente que, en realidad, le corresponde a la guerra. El "Frente de trabajo" alemán, para desarrollar la fuerza de las labores, ocupaba las horas libres de los trabajadores en establecimientos denominados "La fuerza por la alegría". Con ese fin se creó una organización del trabajo integral, sólo comparable a la del ejército. La meta política de ese "Frente" del trabajo estaba en la construcción de una fuerza militar totalitaria, mediante la completa militarización de la vida. También el autor de *La voluntad de poder* advirtió de antemano semejante desarrollo. "Acerca del porvenir del trabajador: los trabajadores deben aprender a sentir como *soldados* y recibir honorarios, sueldos, pero ninguna recompensa."[90] Puesto que Nietzsche entendía el "adiestramiento" de las masas como un medio para el logro de más elevados fines, pudo preguntar, en relación con la "esclavitud del presente": "¿dónde están aquellos para quienes los trabajadores trabajan?".

89 Cf. la respuesta de Tolstoi a Zola, en los fascículos dedicados a Tolstoi en "Neuen Bücherschau" [Nueva exposición de libros] de septiembre de 1928 y en "Was sollen wie denn tun" [Qué debemos hacer], cap. 38.

90 XVI, 197 y 196.

III
El problema de la cultura

> Desde hace mucho tiempo no podemos decir que al hombre le sea posible cultivarse a partir de sus propios impulsos. La penuria de la época es demasiado grande, y no permite dejar que los hombres actúen: necesitan un sello general que los adapte en todos los casos al monstruo llamado vida moderna.
> **Burckhardt (carta a Kinkel, 1846)**

W. H. von Humboldt proyectó el ideal de la cultura humanista de Alemania, que se realizó en las universidades. Hoy ya no está en posición de defensa. Aun la cuestión harto discutida acerca de si la cultura debe ser humanista o política hace ya mucho tiempo que perdió actualidad. Los intelectuales han llegado a presentir que su cultura apolítica no podía resistir el ataque del Estado, y éste se vanagloriaba de poder prescindir de los "intelectuales", lo que no impedía, como es natural, que la educación pública, es decir, política, propagada por el Estado, se sostuviese como "cultura" mediante la apelación a los restos de la antigua, tal como lo prueban las afirmaciones, el vocabulario íntegro de sus manifiestos, discursos y escritos. Para Hegel, el problema de la elección entre una finalidad humanista o política no existía en general, porque, según él, era evidente que la cultura "humanista" educaba al individuo para la *polis*.

1. EL HUMANISMO POLÍTICO DE HEGEL

Los cinco discursos gimnasiales que Hegel pronunció entre 1809 y 1815, durante su rectorado del Gimnasio de Nurenberg, ofrecen con brevedad

y simplicidad una imagen completa de su idea de cultura.[1] Está tan lejos de una politización de la misma, impuesta desde afuera, como del individualismo aristocrático de Humboldt. El hecho de que el hombre sólo se pueda formar *a sí mismo* era para Hegel el supuesto de la obligatoriedad de formarse, con el fin de participar en la *comunidad*, en conexión con el lenguaje y las costumbres tradicionales, que no sólo son mías, sino generales. El formarse a sí mismo es el acto de elevarse, mediante la plasmación culta del individuo, a la esencia universal del espíritu. Tal espíritu determina los cinco discursos. El primero trata, en particular, del estudio de la antigüedad y de la significación de los estudios gramaticales y lingüísticos para la cultura como tal; el segundo desarrolla el concepto de disciplina, y trata de la conexión entre la cultura ética y la científica; el tercero sitúa la escuela en un punto central, intermedio entre la vida familiar del niño y la vida pública del hombre; el cuarto ilumina el estudio de la antigüedad en relación con el cultivo del hombre para la totalidad; el quinto caracteriza la situación problemática de la cultura actual, fundada en la lucha existente entre lo antiguo y lo tradicional con lo moderno.

En tanto que tarea de la escuela superior, la cultura se limita, en primer lugar, al estudio erudito. El auténtico acto de estudiar se diferencia del aprender meramente pasivo y de un razonar obstinado. El maestro tiene que educar al alumno para que éste, al aprender algo de *otro*, aprenda a pensar por sí mismo. "Una condición esencial de toda cultura y aprendizaje es la de reprimir las charlatanerías. Para ello se tiene que empezar por entender los pensamientos de otro y renunciar a las propias ideas." Esa unión del aprendizaje con la reflexión constituye la primera condición para estudiar. Pero si en el acto de aprender se ha captado activamente algo, en esa circunstancia lo aprendido se podrá aplicar a casos nuevos y diversos.[2] El alcance de esa meta constituye la tarea pedagógica de la enseñanza, la cual, ya en sí misma, tiene que ser educativa y no necesita, por tanto, de ninguna pedagogía que provenga de afuera.

Hegel considera que la ventaja de ser rector de un *nuevo* instituto de enseñanza consiste en que éste se fundamenta sobre otros *más antiguos*, y de

1 *Werke*, XVI, 133 y ss.; cf. *Philosophische Propädeutik* [Propedéutica filosófica], §§ 41 y ss.; *Rechtsphilosophie* [*Filosofía del derecho*], §§ 187 y 268, *Zus*. Para la idea de cultura en Hegel, véase C. Thaulow, *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht* [Las concepciones hegelianas sobre la educación y la enseñanza], Kiel, 1853, y K. Rosenkranz, *Die Pädagogik als System* [La pedagogía como sistema], Königsberg, 1848.

2 XVI, 153 y s. Para la aplicación de este principio a la enseñanza filosófica, véase XVII, 342 y s. y 353.

ese modo continúa una tradición que garantiza perduración. La cultura humanista era el principio de las antiguas instituciones, sobre las cuales se fundara la confianza en las nuevas. "Desde hace algunos milenios, ése fue el suelo sobre el que se levantaron todas las culturas: éstas se desarrollaron y estuvieron en constante relación con él." "Pero por importante que sea la conservación de dicho suelo, también es esencial modificar la relación que existía antes." Lo antiguo se tiene que poner en nuevas relaciones con el todo, para poder conservar, mediante su renovación, lo que había de esencial. Hegel ejemplificó esa circunstancia refiriéndose a la enseñanza del latín. Tal aprendizaje ha caído en descrédito, porque hacía descuidar importantes conocimientos positivos de la vida civil; pero de eso no se desprende que el mero saber de lo presente pueda reemplazar el estudio de los griegos y romanos. En efecto, el contenido material no es en general formativo, trátese del simple aprendizaje del latín o de la ocupación con cosas cotidianas; sólo cultiva aquello que en ese contenido hay de configurado, por lo cual es concreto y excelente. "Si admitimos que en general se debe partir de lo excelente, el fundamento de los estudios superiores tendrá que ser y seguir siendo, en primer término, la literatura de los griegos y luego la de los romanos." Sólo con el estudio de esas obras perfectas el hombre recibe un "bautismo profano" que le "da el primer sonido y colorido al alma, cualidades éstas que no se pierden más y la capacitan para el gusto y la ciencia". Pero con el fin de familiarizarnos con el mundo antiguo, que es el más bello de cuantos hayan existido, es necesario que "habitemos y nos alojemos" entre los antiguos, respirando el aire que ellos respiraban; es necesario que absorbamos sus ideas y costumbres e incluso sus errores y prejuicios.[3] El mundo antiguo ofrece a la cultura el más noble de los alimentos en la forma también más noble, y ningún pueblo ha producido tantas cosas originales, excelentes y multiformes como el pueblo griego, cuya virtud plástica estaba libre de la "ambigüedad moral" propia del mundo cristiano.

La riqueza de la antigüedad se halla impresa en su lenguaje; por eso el estudio de los antiguos tiene que ser preferentemente el estudio de sus lenguas. Pero una apropiación real de lenguajes extranjeros no se hace fácilmente. La *apropiación de algo ajeno* exige la *enajenación de lo propio*. Tenemos que poder alejarnos de nosotros mismos para aproximarnos así a lo que como tal nos es ajeno y diferente. La cultura no sólo necesita un objeto que ella ha de configurar o formar, sino que debe tener algo de extraño, por lo cual se nos opone. "Para el extrañamiento, que es la condición de la cultura teórica, esta última [...] necesita ocuparse [...] de algo

3 *Op. cit.*, pp. 134-139.

no inmediato, es decir, de algo ajeno."[4] Semejante "exigencia de separación" se manifiesta en el impulso –en particular, propio de la juventud– a separarnos de lo familiar para buscarnos a nosotros mismos en lo lejano, porque lo lejano y lo ajeno atraen la fuerza personal de apropiación:

> Sobre ese impulso centrífugo del alma se fundamenta [...] la necesidad de ofrecerle la separación que ella busca por su esencia y condición naturales, y se debe poner ante el espíritu del joven un mundo lejano y ajeno. El muro, por el cual [...] se realiza esa separación es, en la cultura, el mundo y el lenguaje de los antiguos; pero tal muro, que nos separa de nosotros mismos, contiene al mismo tiempo el punto de partida y los hilos que nos reconducirán a nosotros mismos, a nuestra amistad con ese mundo y al reencuentro de nosotros con nosotros mismos; pero se trata de un "nosotros mismos" según la esencia verdadera y universal del espíritu.[5]

Luego, la verdadera apropiación no es, en modo alguno, la asimilación que atrae hacia sí misma lo que le es ajeno, rompiendo las distancias, sino que exige un salir de sí mismo, y sólo será culto quien se haya apropiado de lo otro *en su carácter de alteridad*. De esto se deduce que también lo "mecánico" del aprendizaje de una lengua que nos es ajena constituye algo más que un mal necesario. "En efecto, lo mecánico es ajeno al espíritu, que tiene interés en ingerir el alimento indigesto que le ha llegado, es decir, en comprender y apropiarse lo que en él todavía está desprovisto de vida." Lo mismo rige para los estudios gramaticales que, justamente por la virtud de su carácter abstracto, constituyen un medio excelente para la cultura del espíritu. Así como el concepto de "ser" ya está contenido en todo "es" gramatical, del mismo modo las formas del lenguaje contienen en general el *logos* de las cosas.[6] El hombre culto debe poder pensar concretamente; pero sólo pensará de un modo en verdad concreto quien establezca diferencias entre las representaciones dadas de manera indistinta y pueda realizar abstracciones a partir del material empírico.[7] El estudio gramatical constituye una "filosofía elemental", porque permite conocer las esencias simples y abstractas, las "vocales de lo espiritual". Estos tres elementos ajenos –el del mundo antiguo, el de su lenguaje y el de la cons-

4 *Op. cit.*, p. 142; cf. *Philos. Propädeutik*, § 42.
5 *Op. cit.*, p. 143.
6 *Op. cit.*, pp. 143 y s.; cf. el prólogo a la segunda edición de la *Lógica*.
7 Cf. el artículo de Hegel titulado "Wer denkt abstrakt" [Quién piensa abstractamente], XVII, 400 y ss.

trucción gramatical– constituyen el poder formativo de los estudios humanísticos, en cuanto separan al espíritu humano de sí mismo y lo liberan para que pueda llegar a sí mismo. Pero el principio de la cultura científica es, al mismo tiempo, el principio de un obrar digno del hombre, porque esa actividad también exige que podamos separamos de nosotros mismos:

> En general, el efecto de la cultura científica sobre el espíritu es el de separarlo de sí mismo, de su existencia natural e inmediata, de la esfera –carente de libertad– del sentimiento y de los impulsos, llevándolos al pensamiento. Con eso el espíritu logra conciencia de su reacción a las impresiones externas que, de otro modo, sería necesaria e instintiva. Mediante tal liberación, llega a tener poder sobre las representaciones inmediatas y las sensaciones; por eso dicha liberación constituye el fundamento formal de las modalidades de la acción moral.[8]

También los ejercicios militares contribuyen a la formación del espíritu, porque se oponen a la dispersión natural y a la pereza, obligando a seguir con rigor las órdenes de otros y a tener presencia de ánimo. La cultura no se limita en general a ningún dominio determinado, sino que el "hombre culto" tiene la capacidad de adaptarse a cada ciencia o habilidad ajenas a él. Se trata, pues, de una cultura para lo universal, precisamente porque no es una cultura general, entendida en el sentido de la unificación superficial de muchas cosas particulares.[9]

Puesto que la eficacia de las instituciones civiles de la enseñanza no se extienden a la totalidad de la existencia humana, sino que se limitan al hombre en tanto alumno, la tarea de la escuela consistirá en ser una intermediaria entre la particularidad privada y la universalidad pública de la vida. La escuela da por supuesto el hecho de que al alumno ya le ha sido dado algo en su vida familiar y, por otra parte, de que más tarde, fuera de la escuela, el discípulo podrá probar su eficacia en el mundo. Ella es intermediaria, pues, entre la vida en familia y la vida en el mundo, común a todos.[10] El alumno debe formarse para un mundo que no es privado, sino una *res publica* o *polis*. En ella el hombre no tiene valor por sus particularidades individuales, sino por su aptitud para actuar en una esfera objetiva. Por tanto, la cultura tiende a plasmar y a formar el individuo –por renuncia a sus cualidades– en el "elemento de la cosa", que es el mundo

8 *Op. cit.*, p. 170.
9 *Op. cit.*, pp. 151 y s.
10 *Op. cit.*, pp. 171 y s.

común, a diferencia de las relaciones personales y particulares de la familia, de las cuales arrancaba la esfera mediadora de la escuela. Hegel caracterizó el mundo en el que el hombre culto alcanza una "mismidad universal" como el "sistema de la universalidad". En éste los individuos sólo tienen valor en cuanto se adecuan a él, y la escuela se propone precisamente desarrollar la capacidad de pertenecer a la vida pública, latente en los individuos.[11] Tal es la finalidad de la cultura del hombre; y, según su modelo, a la nuestra la llamamos humanística. A nuestra visión y participación se le sustraen, por la constitución de la época moderna, las grandes relaciones públicas, sobre las cuales se apoyaba la unión del orden civil con el moral. Ellas estaban presentes en la *polis*, porque en este caso el carácter absoluto del Estado se basaba en la participación espontánea de los individuos. En nuestra condición moderna, aislada por un exceso de cultura, la "vida íntima del todo" se ha desprendido, como un espíritu abstracto, del ánimo de los individuos. "Cada individuo sólo tiene una participación lejana y fragmentaria, aplicada a una esfera limitada, *sobre* la cual está el alma que conduce a unidad [...] todos estos [...] movimientos particulares; los individuos no tienen el sentimiento ni la activa representación del todo."[12] La profesión a que nos dedicamos es más excluyente que las profesiones de los antiguos; por eso, para nosotros, es tanto más importante adquirir, aunque más no fuese, la idea y el concepto de una "vida completa", y a ello apuntan preferentemente los estudios humanísticos:

> Ellos proporcionan la representación *íntima* de la totalidad humana, la modalidad de la libertad entre los estados antiguos, la interior vinculación de la vida privada y pública, es decir, del sentido universal y el estado de ánimo privado. Esta circunstancia implica que los grandes intereses de la humanidad individual –los más importantes pilares de la actividad pública y privada, las fuerzas que abaten y levantan los pueblos– se presenten como pensamientos de una constante intimidad, como consideraciones simples y naturales de los objetos cotidianos, dados en un presente habitual. En la cultura moderna semejantes pensamientos no ingresan en el círculo de nuestra vida y actividad. Por eso las leyes y los deberes se mostraban antes con una figura viva, como *costumbres* y *virtudes*, y no en forma de reflexiones y principios, según los cuales ahora nos regimos, entendiéndolos como preceptos lejanos e impuestos.[13]

11 *Op. cit.*, pp. 174 y s.
12 *Op. cit.*, p. 188.
13 *Op. cit.*, pp. 188 y s.

Para tener presente esta idea fundamental de una vida noble e íntegra y para atenernos a un "lugar íntimo", al que nos sea posible retornar desde el aislamiento de nuestra vida real, están los estudios que se realizan en el gimnasio y que educan de acuerdo con los griegos y romanos.

Sin embargo, debido al puesto objetivo que Hegel ocupaba en el mundo, el reconocimiento "de lo que es" prevaleció sobre la crítica de lo vigente, realizada según el criterio de la cultura antigua. Su sentido por la realidad lo llevó a rechazar a los "eternos jovenzuelos" que quieren trastornar el orden vigente y que, al no exteriorizar su mismidad ni querer entrar tampoco en la realidad, sólo manifiestan "falta de cultura". Cuando pertenecen a las clases superiores –dice Hegel, como si hubiese presentido a sus discípulos revolucionarios– se asocian, confeccionan programas acerca de cómo debería ser el mundo de acuerdo con sus opiniones y tratan de "agujerear el orden de las cosas".

2. LOS JÓVENES HEGELIANOS

a. La politización de la cultura estética cumplida por Ruge

Ruge sacó del modo más preciso las consecuencias que resultaron para la cultura de la "politización de la época" y aplicó en la práctica la idea hegeliana de una cultura política, frente a otra autosuficiente y sustraída a la vida pública. Su pensamiento es el siguiente: la politización de la cultura parece llevar, en primer lugar, a la destrucción de las ciencias libres y de las bellas artes. Sin embargo, los griegos eran hombres por completo "políticos" y también en alto grado poéticos, filosóficos y libres. Pero entre ellos no existía el carácter "no comprometido", propio de nuestra condición, de las ciencias y las artes, cuya aparente libertad se apoya en el aislamiento privado de la vida común y pública.[14] El "exceso de cultura", que surgió de esa separación y que creó una ciencia "alejandrina", tiene que ser reformado desde la raíz. Sólo se exceptúan las ciencias naturales porque, en general, no tienen por objeto ninguna "existencia histórico-espiritual". En cambio, la época progresiva debe significar la muerte de la filosofía, de la teología y de la jurisprudencia vigentes, porque la historia misma eliminó los objetos que esas disciplinas habían tenido hasta ahora. "Junto con los dioses grie-

14 Para la reforma del arte a partir del principio político de la comunidad pública, cf. el escrito de Wagner de 1849, *Die Kunst und die Revolution* [El arte y la revolución].

gos murió la teología griega; junto con el Estado griego, su jurisprudencia; junto con el Sacro Imperio Romano desapareció el formidable mundo jurídico, un verdadero paraíso [...] de los juristas." Del mismo modo, el "género" poético que tenía por tema las escenas naturales, amorosas, familiares y burguesas, desapareció tan pronto como el verdadero sentido político proveyó a la poesía de asuntos históricos. A la cultura que se sobrevive pertenece el reverso de la literatura pequeño-burguesa, es decir, la romántica, y con ella también la clásica se somete al juicio del tiempo. En efecto, Goethe y Schiller, en virtud de haberse limitado a las relaciones político-históricas de Alemania, se retrajeron "egoísticamente", encerrándose en la propia intimidad. Ninguno de los dos fue capaz de conferir realidad política a sus ideales poéticos; Goethe, por rechazar esa posibilidad, y Schiller por fomentarla.[15] Según Ruge, aquello que después de la crítica radical de la cultura "anterior" pertenece a la "nueva" poesía se limita a los nombres de algunos poetas políticos, tales como Herwegh y Hoffmann von Fallersleben.

En el último año de la publicación de los *Jahrbücher*[16] afirmó aun más claramente que los "teóricos indolentes" y las ilusiones de la filosofía abstracta ya han pasado. La fe, el saber y la poesía –las esferas "absolutas" del sistema hegeliano– no flotan por encima del Estado; antes bien, constituyen un interés público y una parte constitutiva y necesaria de la organización espiritual de la libertad política. La cuestión verdaderamente religiosa no consiste en privilegios de la "conciencia moral" y de la "buena voluntad" –que es tan valiosa como impotente–, sino en la mundanización de la religión, de la ciencia y del arte, cumplida por el Estado, entendido como la totalidad pública de la vida en común. La cultura indolente carece de grandes finalidades históricas; por eso se satisface con ella misma:

> La filosofía, que perdió de vista su meta radical, siempre corre el riesgo –tanto como la cultura general y mundana, propia de simples hombres privados– de perecer por reflejarse a sí misma en un vano movimiento de su propia subjetividad. El ingenio y el humorismo insípidos de las grandes ciudades, que siempre están al acecho para poder exhibirse convenientemente y poder brillar; la divinización de los genios y celebri-

15 Echtermeyer y Ruge, "Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze" [El protestantismo y el romanticismo. Contribución a la comprensión de la época y sus contrastes], *Hallische Jahrbücher*... [Anuarios de Halle...], *op. cit.*, II, año 1839, pp. 1953 y ss.; para la crítica a Goethe, véanse pp. 65 y ss., 153 y ss., 2313 y ss.

16 *Deutsche Jahrbücher*... [Anuarios alemanes...], V, año 1843, "Eine Selbstkritik des Liberalismus" [Una autocrítica del liberalismo].

> dades; el vacío entusiasmo por danzarines, gladiadores, músicos y atletas, ¿qué demuestran? Nada más que una cultura indolente, a la que le falta trabajar con autenticidad por grandes metas [...], nada más que la frivolidad del mero entendimiento y de dones formales. Es necesario despreciar todas esas cualidades y habilidades para no ser arrastrados por semejante torbellino vacío, sin savia ni fuerza. Jugad con vuestra superinteligencia y –si conseguís brillar y jugar con los demás– aburríos; reflexionad luego sobre esta conciencia leonina de *dandy*, en la que todos os reunís y creéis que no podría haber nada más alto que esa saciedad e indolencia; pero no penséis que sois hombres completos, aunque por indolencia os dispararéis un tiro. Los mismos fenómenos de la supercultura que se produce en la vida de las grandes ciudades surgen también de la filosofía que se basta a sí misma. Su ilusión es la misma que la de la cultura mundana, según la cual un teorizador formal ya daría prueba de espíritu y sería un fin en sí mismo.

La caracterización que Ruge trazó de la conciencia indolente simplificó el análisis hegeliano del mundo de la "cultura alienada",[17] pero no condujo, esa "superficialidad despojada de espíritu" –propia de una cultura convertida en simple ingenio– hasta el saber absoluto. Ruge no la superó, sino que pretendió aniquilarla políticamente. Para que pereciera tenía que mezclarse con los problemas prácticos, derivados de la agitación política, que arrastran a los individuos por el pelo, llevándolos fuera de la supercultura. Semejante reforma de la conciencia no corrompe las artes ni las ciencias; antes bien, posibilita que ellas hundan sus raíces en el pueblo. Engendra, sobre todo, una ciencia "real y poderosa". El espíritu científico tiene que adquirir en la vida pública un contenido verdaderamente vivo, de tal modo que la autoconciencia se amplíe hasta convertirse en conciencia universal y hasta que el liberalismo se transforme en un "democratismo" que descarte la separación entre cultos e incultos:

> Los problemas de la época deben estar en posesión del pueblo y ser para el pueblo, con el fin de que puedan vivir realmente en este mundo. El concepto de pueblo constituye la superación de las castas y de los límites de clases, no sólo de los límites ilusorios entre los nobles y los campesinos, entre los príncipes y los burgueses [...] sino también de los reales, es decir, de los que existen entre los que saben y los ignorantes. En esto se puede hacer más de lo que a primera vista parece ser posible.

17 *Phänomenologie*, ed. Lasson, *op. cit.*, pp. 316 y ss.

En lugar de un mundo espiritual aislado, propio de culturas muertas; en lugar de una policía que está por encima de la vida civil, de una justicia secreta que flota sobre todos y de un militarismo separado de la vida popular, deben surgir comunidades tan espirituales como políticas. En ellas desaparecerán todas las contradicciones del liberalismo que se sobrevive. Los problemas prácticos que resultan de este planteamiento son los siguientes:

> 1. Transformar la Iglesia en escuela y organizar sobre esa base una educación real del pueblo, capaz de absorber a toda la plebe. 2. Fundir completamente el militarismo con esa organización. 3. Dejar que el pueblo, cultivado y organizado, se gobierne a sí mismo y se administre justicia, tanto en la vida pública como en los tribunales públicos.

Si esa reforma se cumpliese, el arbitrio de la frivolidad, encarnada en Heine,[18] se rebajaría hasta el punto de convertirse en un simple factor del espíritu real. En efecto, la verdadera libertad no es la "libertad de espíritu", nacida del protestantismo y del romanticismo, sino la libertad política, que incluye la del espíritu y la de la cultura. "El espíritu es espíritu del Estado y todos los hombres [...] son seres políticos." El Estado no es algo privado, sino *res publica* y "constituye el interés que a *todos* interesa".

Ruge entendió su programa como la realización alemana de la Revolución Francesa. Todavía durante la reacción mantuvo su esperanza en Prusia, cuya misión europea era, según él, la de formar un gran poderío germánico. Profetizaba que la cultura política que propagaba determinaría, en primer lugar, el "modo de sentir", después el "carácter" y, finalmente, la "acción" política.

b. La reducción de la cultura humanista y realista a la autorrevelación del individuo cumplida por Stirner

En la misma época que Ruge, en un artículo sobre el humanismo y el realismo, Stirner consideró el tema del falso principio en que se apoyaba la cultura.[19] Su punto de vista no es el de la libertad política, sino el de la libertad absolutamente "personal" del yo individual. En efecto, Stirner, como Kierkegaard, consideró que la verdad no era más que la "revelación de sí

18 *Hallische Jahrbücher*..., I, pp. 193 y ss. y V, pp. 61 y ss.

19 *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder der Humanismus und Realismus* [El falso principio de nuestra educación o del humanismo y el realismo], 1842, en *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 237 y ss.

mismo", para lo cual había que "encontrarse a sí mismo"; pero, siguiendo un camino inverso al de Kierkegaard, comprendía ese llegar a ser uno mismo como la "extrema abstracción o la liberación de toda autoridad".[20] Dentro de la cultura, el principio de autoridad se manifiesta en el hecho de que la cultura superior, incluso en la Ilustración, era una posesión exclusiva de doctos y sacerdotes. La cultura, pues, estaba en manos de humanistas y de eclesiásticos, porque sólo los clásicos y la Biblia regían como poderes formativos en sentido propio. Con la cultura latina y griega se dominaba a la masa de los laicos incultos. A partir de la Revolución Francesa y de la Declaración de los Derechos del Hombre, esa cultura *exclusivista* entró en conflicto con la exigencia de una cultura *general*. Se quería una cultura real que penetrara en la vida civil y superara la distinción humanista establecida entre los eruditos y los laicos: "Concebir el pasado, como enseña el humanismo, y aferrar el presente, cosa a que apunta el realismo, son senderos que conducen al dominio de lo *temporal*. Sólo el espíritu que se aprehende a sí mismo, es decir, sólo la unidad y omnipotencia del yo que se forma para sí mismo y desde sí mismo, es *eterno*". El antiguo humanismo y el realismo moderno no tuvieron idea alguna de esa libertad. El hombre de cultura superior se transforma, por la propagación de la cultura general, en erudito unilateral, y el hombre realísticamente cultivado produce individuos prácticos, privados de ideas, es decir, "industriales sin gusto alguno". El reverso de semejante industrialismo culto se halla en el *dandysmo.* Para sobrepasar esa antítesis, la esencia de la cultura tiene que morir para renacer luego como "voluntad". En efecto, quien quiera conservar el saber lo perderá, y quien lo abandone, lo conquistará. La finalidad y, al mismo tiempo, la eternidad del saber consiste en que vuelva a ser "simple e inmediato", capaz de volver a engendrarse en cada acción como impulso y voluntad. Entonces dejará de ser una posesión externa del saber para convertirse en saber personal, existente, que marcha a la par de mí mismo. En lugar de formarse un saber, la persona debe llegar a su autorrevelación:

> El saber, por erudito y profundo o por amplio y claro que sea, hasta que no se desvanezca en el punto invisible del yo, seguirá siendo mera posesión y propiedad de algo; a partir de allí [...] debe destacarse como voluntad. El saber experimenta esa transformación cuando deja de adherirse a los objetos, cuando se convierte en un saber de sí mismo o –en el caso que parezca más claro expresarlo así– cuando se hace [...] autoconciencia del espíritu. En tal caso se transforma, por así decirlo, en el

20 *Op. cit.*, p. 249.

> impulso o en el instinto del espíritu o en un *saber inconsciente*, del cual se podrá, al menos, tener una idea cuando se compare el modo según el cual tantas y amplias experiencias se subliman en el simple sentimiento llamado tacto: todo el vasto saber sacado de aquellas experiencias se concentrará en un saber *instantáneo*, capaz de determinar sus acciones en un abrir y cerrar de ojos.[21]

A ese saber, que ha llegado a ser instantáneo e inmediatamente vivaz o, como se diría hoy, existencial, en el que "desaparece" toda cultura alienada, corresponde la concentración existencial del mundo entero en un yo en cada caso propio.

c. La crítica de Bauer a la participación en una retórica de lo universal

Como un simple observador que se mantiene fuera del "movimiento", Bauer advirtió desde el comienzo la vacuidad del intento de incluir la cultura y la ciencia en la "vida" realizado tanto a partir del punto de vista personal como político, e hizo objeto a esa tesis de una exposición crítico-histórica.[22] La marea de revistas filosóficas,[23] escritos y lecciones sobre la reforma de las universidades y la necesidad de una cultura política que, entre 1842 y 1846, inundó las cátedras alemanas encontró en él la fórmula acertada de *pauperismo*. A lo que se siguió de esa situación lo llamó "*simplificación de los conceptos*".[24] Con esas dos expresiones se dijo todo cuanto "se podía decir (según Gutzkow)". Las fórmulas mediante las cuales se expresaba el pauperismo eran éstas: "organización" de la cultura, el hombre entendido como "ser específico" y político, "participación en el Estado". Pero Ruge tampoco había valorado rectamente esa participación en la "retórica de lo universal". Su patética exigencia ya había sido llevada a la práctica por los burgueses alemanes, mediante la "fuerza de la repetición infinita". Aquello que Ruge quería verter "en *un* río para arrojarlo sobre el mundo culpable" el burgués lo había dejado "caer gota a gota sobre la piedra de lo vigente", consiguiendo así horadarla de modo segurísimo.[25]

21 *Op. cit.*, p. 253; cf. p. 369.

22 *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland*… [Historia completa de la lucha de partidos en Alemania], *op. cit.*

23 Véase sobre *Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* [Anuarios de ciencia y vida], fundada en aquella época, 1ª ed. cit., t. III, pp. 111 y ss.

24 *Op. cit.*, vol. III, 13 y ss., 88, 123.

25 *Op. cit.*, vol. III, 173.

Mientras todos proclamaban que la filosofía y la cultura teórica penetraban finalmente en la praxis de la vida, Bauer comprobó que la cultura científica, de ese modo convertida en algo "viviente", ya no era cultura alguna. Desde hacía mucho tiempo las universidades habían dejado de ser escenario de combates históricos, en tanto que los radicales –que nada conocían menos que la historia de la ciencia– saludaban la aparición de compilaciones superficiales como si fuesen acontecimientos decisivos y se regocijaban con las palabras insensatas que algún profesor, por móviles políticos, dirigía a los estudiantes durante la celebración de ciertos desfiles, proclamando el triunfo de la "causa del pueblo".[26] Sobre todo, la reducción de la historia a "intereses del presente", mediante groseras ofensas a la tradición histórico-documental, probaba hasta qué punto esos simples conceptos ayudaban a los nuevos "filósofos populares" a obtener superioridad frente a la "dura materia" de la historia.[27] "Los estudiantes hablaban del 'destino' de las universidades que, si fuese *cumplido* por la 'corriente del tiempo', ya no fluiría por el canal de la universidad [...]; hablaban de una ciencia [...] que estaba disuelta, y su saber [...] se convirtió en gas *indeterminado*."[28] Se seguía hablando de un "todo", al que cada uno tendría que servir, y de un "saber político", al que nadie se podría sustraer. Para convertir la ciencia en algo viviente se exigía el establecimiento de un trato espiritual entre el maestro y el alumno, sin presentir que el medio de ese trato, es decir, la ciencia, ya no existía.[29]

> Frente a la doctrina acerca de la participación en el Estado, los escolásticos [...] eran claros; todos los sistemas filosóficos, comparados con tales discursos universitarios sobre la naturaleza del súbdito, eran populares [...], los místicos más hábiles tenían que reconocer, con asombro, la trascendencia de la teoría de la abnegación y considerarla como obra maestra que superaba en mucho la construcción de la doctrina elaborada *por ellos*, que, como una catedral, se elevaba a lo universal.[30]

En realidad, de nada les habría servido a los "monjes políticos" el sacrificio del arte y la ciencia al Estado, ni tampoco, para complacerlo, decir que la cultura política era la "única humana". "El Estado no escuchó sus seguridades: Declaró que le correspondía a él y a los suyos el deber de

26 *Op. cit.*, vol. III, 128.
27 *Op. cit.*, vol. III, 119.
28 *Op. cit.*, vol. III, 83.
29 *Op. cit.*, vol. III, 132 y s.
30 *Op. cit.*, vol. III, 87.

afirmarse contra la intrusión de la ciencia y se cuidó de posibilitar la cultura general, entendida como bien común." Los intelectuales radicales acosaban al Estado con exigencias todavía mayores, con el posible fin de confundirlo.

> Pero en este punto, cuando las ambiciones frente al Estado llegaban al colmo y se elevaba la dependencia del individuo al carácter de ser principio puro, el radicalismo se separó del Estado real y se trasladó a un nuevo dominio, donde debía cuidarse –exclusivamente y sin consideración por posibles consecuencias políticas– de una indeterminación que sus exigencias políticas habían condenado a la infecundidad. En ella se podía venerar desinteresadamente [...] la omnipotencia del todo y predicar la dependencia con mayor suerte de la que tuviera en el ámbito político.[31]

El intento de Bauer por aclarar el origen y el destino de las modernas aspiraciones liberales, mediante una serie de estudios históricos, quedó como una empresa aislada que, no sólo en Marx, sino por todas partes, encontró la más enérgica de las animosidades. Hoy, como entonces, esa crítica se podría llamar "estéril", "abstracta" y "curiosa", porque no encaja en la "vida real". La soberbia de la crítica de Bauer acababa por ser una actitud sofística, porque se había vuelto extraña a la causa del pueblo. Pero en general, no se trata ahora de criticar, sino de "reconstruir" aquello que realizó la *summa* de todo cuanto fue querido en la historia.[32]

3. J. BURCKHARDT Y EL SIGLO DE LA CULTURA. G. FLAUBERT Y LAS CONTRADICCIONES DEL SABER

En el mismo año de 1846, cuando Bauer escribió su historia crítica de la situación alemana, Burckhardt, en una carta a G. Kinkel –que desempeñó un papel no insignificante en el movimiento radical–, le decía que el siglo XIX sería llamado alguna vez el siglo "culto", porque hoy, por estúpido que sea un hombre, estará, sin embargo, alcanzado por tantos disparos de la cultura universalmente extendida que sólo un Hércules podría cortar todas las cabezas de semejante Hydra:

31 *Op. cit.*, vol. II, 78 y s.
32 *Op. cit.*, vol. III, 182 y s.

> Hasta hace poco tiempo cada uno era un asno librado a su propia iniciativa, y dejaba el mundo en paz; ahora, en cambio, todos se tienen por cultos, erigen juntos una "concepción del mundo" y la predican al prójimo. Nadie quiere aprender, y mucho menos todavía reconocer que otro contribuye al propio desarrollo. Es como para irse al diablo.

Tal cultura, difundida por todas partes, construye diariamente un montón de opiniones convencionales, es decir, de engaños, por los cuales capas enteras de la sociedad se conmueven y entusiasman falsamente.[33] Al advertir el carácter incurable de su época, Burckhardt decidió refugiarse en el sur, con el fin de sustraerse a "los radicales, comunistas, industriales, a los hombres de elevada cultura, a los individuos plenos de ambiciones, reflexivos, abstractos, absolutos, sofistas, fanáticos del Estado, idealistas, a los *–icos* e *–istas* de todo género".[34] Cuarenta años más tarde comprobó que el conocimiento adquirido entonces –según el cual la cultura moderna de las grandes ciudades sólo educaba para una "mediocridad ampulosa"– se confirmaba en la condición general de la cultura, que se volvía cada vez más vasta y común.[35] Resistiéndose a esa "nivelación obligatoria", defendía, como un mal relativamente menor, la ruptura entre cultos e incultos, que provenía de la disolución de la Edad Media.[36]

El genuino compendio de la problemática de la cultura está en la inconclusa obra maestra de Flaubert, titulada *Bouvard et Pécuchet*.[37] Mientras que en Alemania los imitadores de la cultura clásica escribían de acuerdo con modelos de la novela didáctica *Wilhelm Meister*, alrededor de 1850 Flaubert concibió el plan de publicar un "dictionnaire des idées reçues",[38] es decir, un compendio de la estupidez humana, que debía ser la irónica "glorification historique de tout ce qu'on approuve". Después de haber terminado la *Tentación de San Antonio* –en la que este santo era tentado por todas las creencias y supersticiones que hasta entonces habían confundido al hombre– comenzó a ordenar y analizar el caos de la cultura científica del presente. Dos pequeños burgueses, de buena índole e inteligentes, se preo-

33 Cartas a G. y J. Kinkel, Basilea, 1921, pp. 81 y s.
34 Carta a Schauenburg del 28 de febrero de 1846. Cf. carta a Kinkel, *op. cit.*, pp. 137 y s.
35 Véase a propósito el libro del autor sobre Burckhardt, pp. 233 y ss.
36 *Ges. Ausg.*, v, 125.
37 La primera edición se publicó después de la muerte de Flaubert en 1881. *Oeuvres compl.*, París, 1923.
38 Véase la carta a L. Colet de diciembre de 1852, en *Correspondence*, II, 185. Cf. también, de la misma época (1851), Baudelaire, "Fusées", y su plan de escribir un poema sobre "el fin del mundo".

cupaban honestamente por alcanzar una cultura superior. Con anterioridad habían sido escribanos; luego, en una casa de campo felizmente adquirida por ellos, recorrieron el laberinto entero del saber compendiado, desde la jardinería, la química y la medicina, hasta la historia, la arqueología, la política, la pedagogía y la filosofía. Finalmente volvieron a trabajar como escribanos, resumiendo los libros estudiados en vano. Toda la obra, escrita en el estilo de una "haute comèdie", se mueve a través del reino de una cultura extraña a uno mismo, para concluir en el saber absoluto de que toda nuestra cultura es insustancial:

> Doctrinas seculares se aclaran y desarrollan en diez líneas, y se las rechaza por relación con otras doctrinas, que también se aclaran y aniquilan con la misma agudeza y vivacidad. De página a página, de línea a línea, surge algún conocimiento y en seguida se levanta otro que derriba al primero y que, por su parte, cae abatido por otro conocimiento vecino.[39]

En el bosquejo de la conclusión de la obra, Pécuchet traza una imagen tenebrosa y Bouvard un cuadro rosado del futuro del hombre. Según el primero, se aproxima el fin de la especie humana, que gradualmente va perdiendo valor, debido a una desmoralización general. Subsisten tres posibilidades:

> 1. El radicalismo panteísta destruye todo vínculo con el pasado, de donde se sigue un despotismo inhumano. 2. En caso de que triunfase el absolutismo teísta, perecería el liberalismo que ha colmado a la humanidad desde la Revolución y surgiría la subversión. 3. Si perduran las convulsiones iniciadas en 1789, porque no se encuentran salidas en las posiciones anteriores, el movimiento tempestuoso nos arrastrará con su fuerza. Entonces ya no existirán ideales, ni religión ni moral. En ese momento América conquistará el mundo.

Según la concepción del segundo, Europa se renovará por influjo de Asia: se desarrollará una técnica de comunicaciones imprevista, con submarinos y globos aerostáticos, y surgirán nuevas ciencias, que capacitarán al hombre en la tarea de poner las fuerzas del universo al servicio de la civilización, y cuando la Tierra se haya agotado, los hombres emigrarán a otros planetas. Al mismo tiempo que la miseria, también cesará el mal, y la filosofía se convertirá en religión.

39 Guy de Maupassant, *G. Flaubert*, contenido en *In memoriam G. F.*, Leipzig, 1913.

4. LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA CULTURA DEL PASADO Y DEL PRESENTE

Las experiencias sufridas por Burckhardt al comienzo de los movimientos *sociales* las vivió Nietzsche, después de 1870, en la potencia nacional del Estado. A una distancia de treinta años, ambos advirtieron el origen de una "barbarie civilizada" que, con la reunión de esas dos tendencias del siglo XIX,[40] alcanzaría pleno despliegue. Tampoco el "filisteo de la cultura", atacado por Nietzsche a través de Strauss, ha muerto en modo alguno; antes bien, constituye un fenómeno de masas y se presenta en hombres políticamente formados según cierta concepción del mundo prescrita.[41]

Con el título *La cultura alemana del pasado*, Nietzsche describió el "lánguido esplendor" que iluminaba los "gestos noblemente alterados" de la cultura, tal como ésta se había concentrado en Alemania, en particular a través de Schiller, Humboldt y Schleiermacher, y también de Schelling y Hegel. Muy pronto nos hemos alejado del "brillo de la Vía Láctea", propio de semejante cultura:

> Los alemanes empezaron a volverse interesantes para los demás pueblos de Europa [...] en virtud de una cultura que ya no poseían y que hasta habían rechazado con ciego furor, como si se tratase de una enfermedad. Sin embargo, no pudieron permutarla por nada mejor que por una locura política y nacionalista. Por cierto que de ese modo lograron hacerse más interesantes para los demás pueblos de lo que antes lo habían sido por su cultura. ¡Y pensar que pudieron satisfacerse con eso![42]

Para él el Estado de Bismarck constituía la "extirpación del espíritu alemán en favor del Imperio de Alemania". El mismo Bismarck había sido "miembro de una asociación estudiantil" y su "era" regía como la época de la "estupidez alemana". Bismarck estrechó el espíritu de Alemania, convirtiéndolo en espíritu nacional; obligó a que los alemanes se dedicaran a la gran política. De ese modo los gravó con un formidable imperio y poderío, por cuyo motivo el pueblo alemán sacrificó sus antiguas virtu-

40 Véase Burckhardt, VII, 476 y 478 y s.

41 Para el origen de la cultura nacionalsocialista es significativo el hecho de que los *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* [Fundamentos del siglo XIX], de H. St. Chamberlain, fueran reeditados por A. Rosenberg en una edición popular. Para una caracterización de Chamberlain, véase F. Overbeck, *Christentum und Kultur*, Basilea, 1919, p. 198: es "un raro y maravilloso ejemplar del tipo perteneciente a los filisteos de la cultura".

42 *Morgenröte* [*Aurora*], aforismo 190.

des, entregándolas a una “cultura apropiada a ese imperio” y con ello desacreditaron su vocación de ser un pueblo de pensadores.[43] No obstante eso, Nietzsche juzgaba que Bismarck, hasta cierto punto, era “grande”, dentro del ambiente alemán, precisamente porque no se atuvo a la cultura alemana y, a su modo, fue más espiritual que los intelectuales alemanes de su tiempo. La Alemania creada por él no poseía cultura superior ni gusto; pero representaba “una gran cantidad de valentía heredada y aprendida”, mucha laboriosidad, perseverancia y disposición a obedecer, lo que no excluía, como es natural, que el poder político haya deformado a los alemanes:

> Antes se decía que los alemanes constituían un pueblo de pensadores; pero ¿acaso ahora piensan? Los alemanes actuales se aburren con el espíritu y desconfían de él; la política elimina la seriedad por las cosas realmente espirituales. Temo que el final de la filosofía alemana esté en “Alemania, Alemania sobre todas las cosas”. [...] “¿Existen filósofos alemanes? ¿Existen poetas alemanes? ¿Existen *buenos* libros alemanes?” –me preguntan en el extranjero–. Yo enrojezco; pero con la valentía que me es propia en los casos desesperados, respondo: “*Sí; existe Bismarck*”.[44]

La posición de Nietzsche frente a Bismarck tenía que ser ambigua,[45] porque quería reunir el “espíritu” con la “política” y con la voluntad de poder, y finalmente, al enloquecer, se propuso invitar a una conferencia, que debía realizarse en Roma, a todos los principales hombres de Estado europeos. El concepto de política tenía que agotarse en una “guerra del espíritu” y, por otra parte, el criterio para medir la seriedad de una filosofía debía estar en el hecho de que los estadistas la aceptaran.[46] Pero en tanto el espíritu sólo sea cultura y la política esté desprovista de pensamiento, los filósofos

43 *Jenseits von Gut und Böse* [*Más allá del bien y del mal*], aforismo 241; cf. XIII, 347 y ss. De la misma época procede la observación de K. Rosenkranz, según la cual nos hemos habituado a pensar sin razón que entre nosotros la filosofía fue un elemento popular de la cultura, es decir, un objeto de estudio nacional que abarcaba intereses generales, mientras que en realidad la época de la filosofía alemana tuvo muy corta duración, y hasta Leibniz y Wolff no se nos había tenido por un pueblo filosófico, “sino por una nación guerrera, diligente y religiosa” (*Neue Studien*, II, 567 y ss.).

44 VIII, 109.; cf. IV, 163 y s.; VII, 205 y s.; XVI, 297 y s.

45 Véase H. Fischer, *Nietzsche Apostata*, *op. cit.*, pp. 18 y ss., y A. Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker* [Nietzsche, el filósofo y el político], *op. cit.*, pp. 134 y ss.

46 XV, 117; cf. I, 491 y s.

relativamente mejores serán aquellos que, como Schopenhauer, pensaban prescindir del Estado, y los estadistas relativamente mejores serán aquellos que, como Bismarck, no entendían nada de filosofía.

En 1873 Nietzsche veía a su alrededor "síntomas del estado moribundo de la cultura", debido a la dispersión de las ciencias particulares, a las luchas nacionalistas y al régimen de la acumulación de dinero y de satisfacciones placenteras, propia de las clases cultas:

> Todo contribuye a la barbarie que se aproxima: tanto el arte como la ciencia. ¿Hacia dónde debemos mirar? [...] Puesto que, en sentido propio, no tenemos nada para defendernos y todos estamos en idéntica situación, ¿qué podríamos hacer? Intentar poner en guardia las fuerzas que todavía existen realmente, vincularlas entre sí y controlar a tiempo el peligro de la barbarie que amenaza a las capas sociales. Pero se debe descartar cualquier alianza con los "intelectuales". Éstos son los mayores enemigos, porque obstaculizan la acción de los médicos al ocultarles la enfermedad.[47]

Las clases eruditas –según dice en otro pasaje– deben ser abandonadas; y con tanta mayor presteza se han de desechar los hombres que saben qué les es necesario y sienten qué significaría para ellos la sabiduría. Pero el peligro está en que las clases incultas se contagien con el fermento de la cultura actual y generalicen la cultura aparente. En efecto, nadie ha podido superar verdaderamente la degeneración de la cultura que, por una parte, se convirtió en *saber especializado y erudito* y, por la otra, en *cultura general y periodística*.[48] Ambos extremos se complementaron recíprocamente y la falta de cultura y de rigor científico se compaginaron muy bien con la carencia de juicio y la barbarie del gusto en lo tocante a las demás cosas. Los dos puntos de vista, sin embargo, están en cierto modo justificados, porque nadie es capaz de alcanzar el lugar desde el cual se los podría mostrar injustificados. "La cultura va disminuyendo todos los días, porque diariamente aumenta la prisa": tal era el tema del discurso sobre el futuro de

47 x, 288 y ss.

48 En los lineamientos fundamentales, la crítica a la cultura de Nietzsche retrocede hasta Herder y Fichte. Véase de Herder, *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para el fomento de la humanidad] 8: Sammlung [Antología], 7: Fragment (1796) de *Schrift und Buchdruckerei* [Escritos e imprenta]; Fichte, *Die Grunzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [Los caracteres fundamentales de la época contemporánea], 1804-1805, lecciones 6 y 7. Cf. Goethe, *Gespräche* III [Conversaciones], 57 (1824), carta a Zelter del 6 de junio de 1825, y la conversación con Eckermann del 12 de marzo de 1828.

las instituciones alemanas de cultura (1871-1872)[49] que constituía un ensayo para indicar el lugar desde el que se podía plantear el problema de la cultura, más allá del periodismo y de las ciencias particulares. Nietzsche desarrollaba la tesis de su problematización del siguiente modo:

> Dos corrientes, en apariencia opuestas, igualmente dañosas en sus efectos y, por último, coincidentes en sus resultados, dominan en el presente nuestras instituciones de cultura, originariamente fundadas sobre muy otras bases: por una parte, el impulso a *ampliar lo más posible la cultura*; por la otra, a *disminuirla y debilitarla*. Conforme con el primero, la cultura debe extenderse a círculos cada vez más amplios; en el sentido de la otra tendencia, en cambio, se espera que ella renuncie a sus ambiciones supremas de autodominio y se subordine servilmente a otra forma de vida, a saber, a la del Estado. En relación con las tendencias funestas de la ampliación y la disminución, habría que desesperar, sin ilusión alguna, en caso de que no fuese posible ayudar de algún modo al triunfo de las dos tendencias [...] opuestas y verdaderamente alemanas, es decir, a la tendencia hacia el *estrechamiento* y la *concentración* de la cultura, contrapuestas a la mayor ampliación posible, y al impulso hacia la *fortificación* y *autosuficiencia* de la cultura, contrarias a la disminución de la misma.[50]

También la segunda de las *Consideraciones intempestivas*, que trata de la ampliación ilimitada y del debilitamiento de la cultura a través del saber histórico, presenta una aplicación de esa tesis. Cierto eco de su primera crítica a la cultura se halla en los capítulos del *Zaratustra* titulados "Del país de la cultura", "Del inmaculado conocimiento" y "De los doctos": "sin fe ni supersticiones, éstos presentan pinturas abigarradas de todo cuanto antes fuera creído; trabajan como ruedas del molino para desmenuzar las semillas que otros han sembrado". Nietzsche buscaba un camino entre la cultura actual y la del pasado, con el fin de volver a las verdaderas necesidades de una cultura originaria, es decir, de una cultura que formara o plasmara al hombre en el todo de su humanidad concreta.[51] De ese modo, su crítica a la cultura vigente es, en primero y último lugar, una crítica a la humanidad existente.

49 Los dos tratados (1878 y 1881) de P. de Lagarde, acerca de la ley de enseñanza, contienen una crítica tan concreta como radical de las instituciones culturales, de las que Nietzsche sólo habla en el título. *Deutsche Schriftenm* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, pp. 168 y ss. y 264 y ss.

50 IX, 301 y s.

51 Cf. para el concepto originario de "cultura", P. de Lagarde, *op. cit.*, p. 171.

IV
El problema de la humanidad

> Un animal que pudiese hablar diría: "la humanidad es un prejuicio que nosotros, los animales, no padecemos".
> **Nietzsche**

1. Hegel: el espíritu absoluto entendido como esencia universal del hombre

El principio de Hegel es el espíritu.[1] Éste, como "absoluto", constituye la esencia verdadera y universal del hombre. Y sólo es posible conocer las particularidades externas de los hombres a partir del supuesto de la "universalidad íntima" que es el espíritu.[2] El "tiempo omnipotente y su cultura", es decir, la época de la Ilustración, ha logrado que se renuncie a conocer a "Dios o a lo Absoluto". El punto de vista absoluto de dicha época es más bien "el del hombre y la humanidad". Sin embargo, la filosofía no podía atenerse a esa humanidad empírica y a su idealidad insustancial renunciando a lo absoluto "en virtud de la amada humanidad". Lo que comúnmente se llama hombre sólo es una "finitud fijada" y no el "foco espiritual del universo". Como consecuencia de la separación entre el mundo sensible y suprasensible, el último acabó siendo una "fuga del primero" y el hombre un ser sensible coloreado con cierta realidad suprasensible que, en realidad, le es ajena:

> Del mismo modo que el arte [...] idealizaba al poner en los ojos de un rostro vulgar cierto anhelo y en su boca una sonrisa humilde, están-

1 *Enc.* § 384.
2 *Enc.* § 377.

> dole prohibido representar los dioses, superiores a la nostalgia y la tristeza [...], tampoco la filosofía debía ofrecer la idea del hombre, sino el elemento abstracto de la humanidad empírica mezclada con limitaciones, y tenía que llevar, clavada en sí, sin inmutarse, la estaca del contraste absoluto. Mientras aclaraba la propia limitación de la humanidad a lo sensible [...] debía adornarse, al mismo tiempo, con los colores superficiales de algo suprasensible, indicando una fe en lo más alto.[3]

Pero, como es natural, la esencia empírica y la absoluta del hombre "debían" concordar; sin embargo, no *podrían* armonizar, salvo que la filosofía del entendimiento ilustrado recuperase, en una "forma humana", la idea especulativa de la razón. Por el "recuerdo permanente del hombre", la palabra "humanidad" recibió la significación de lo que "en general es trivial". Frente a ese hecho, Hegel acentuó la circunstancia de que era el espíritu el que exclusivamente constituía "aquello por lo cual el hombre es hombre".[4] Semejante frase se halla en la primera página de la *Filosofía de la religión*, y ya desde un punto de vista exterior indica que el concepto hegeliano de espíritu no está pensado antropológicamente, sino teológicamente, es decir, como *Logos* cristiano y, por ende, "sobrehumano".[5]

La crítica de Hegel a la determinación meramente humana del hombre presupone, de modo positivo, que sólo la religión cristiana, en tanto religión absoluta, produce también la determinación absoluta, es decir, espiritual, del hombre, mediante la doctrina de la Encarnación divina.[6] Puesto que Cristo, como "Hijo de Dios" y, al mismo tiempo, "Hijo del Hombre", pertenece en general a la humanidad y no a alguna "estirpe particular", desde entonces también existe el concepto universal y verdadero del hombre, es decir, el concepto espiritual del mismo.

> Los griegos, tan altamente cultivados, no tuvieron conciencia de la verdadera universalidad de Dios, ni tampoco de la del hombre. Los dioses griegos sólo eran poderes particulares del espíritu, y el Dios universal [...] para los atenienses seguía siendo un Dios oculto. Por eso, según los griegos, entre ellos y los bárbaros existía un abismo absoluto, y el hombre como tal no era reconocido en su valor infinito y en su infinita jus-

3 I, 2ª ed., 15; cf. 31, 48, 75; XVI, 46, 205.
4 XI, 3.
5 Véase también *Theolog. Jugendschr.* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, p. 57.
6 *Enc.*, § 377, *Zus.*

> tificación [...]. La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta, y sólo para los cristianos el hombre como tal tiene vigencia en su infinitud y universalidad.[7]

Luego, de la determinación hegeliana del hombre se desprende que, para él, el hombre finito no constituía problema alguno, porque la instancia suprema de su filosofía absoluta era algo más que lo meramente finito y humano. Sólo "en nombre de lo infinito se aclara el espíritu". Pretendió conocer con absoluta certeza aquello que hacía que el hombre fuese hombre porque en su concepto de espíritu absoluto se incluía de modo especulativo al Dios cristiano, que como tal es espíritu. Hegel concibió las determinaciones del hombre desde un punto de vista propiamente *metafísico*, por lo que lo destinaba a ser algo incondicionado y no, como Feuerbach, que había establecido esas cualidades *antropológicamente*, apoyándose en el punto de partida condicionado del hombre finito. Sólo con este hombre, así referido a sí mismo, nace su verdadera *problemática*.

Pero si, según su esencia universal, el hombre es espíritu divino, ¿qué significación podría tener para Hegel la representación habitual y humanitaria, según la cual el hombre no sería más que hombre? Hegel alude a esa cuestión en un pasaje de la *Filosofía del derecho*, en relación con su análisis del espíritu de la sociedad civil:

> El objeto del derecho es la *persona*; el de la moral, el *sujeto*; el de la familia, el *miembro familiar*; el de la sociedad civil en general, el *ciudadano* (como *bourgeois*). Desde el punto de vista de las necesidades, el objeto es lo concreto de la *representación* que se denomina *hombre*; por tanto, sólo en este caso, y verdaderamente en él, se habla del *hombre* en ese sentido.[8]

Hombre, en sentido propio, sólo lo es el *bourgeois*, el sujeto de las necesidades, es decir, una mera particularidad en comparación con su íntima universalidad. *Hegel únicamente habla del hombre, en el sentido de la filosofía posterior –en el de Feuerbach, Ruge, Marx, Stirner y Kierkegaard–, desde el punto de vista de la sociedad civil*. Por cierto, en el dominio del derecho y de la sociedad, Hegel no negó simplemente el concepto de "hombre en general" y "como tal"; pero en sentido propio sólo lo reconoció con relación al hombre que tenía derechos civiles: con lo cual mostró una visión

7 *Enc.*, § 163, *Zus.*; cf. § 482.
8 VIII, § 190.

eminentemente realista. Sostuvo que cualquier hombre era hombre, a pesar de las razas diversas, de la diversidad de nacionalidades, creencias, clases y profesiones; afirmó que esa condición de ser meramente hombre no era en modo alguno cierta cualidad "superficial y abstracta". El contenido sustancial de semejante cualidad consiste en "la circunstancia de que mediante los derechos civiles concedidos [...] se produce en uno mismo el sentimiento de regir como persona *jurídica* dentro de la *sociedad civil*" y también se realiza "la exigida igualdad de los modos de pensar y de sentir".[9] Pero expresamente se guardó de llevar esa determinación, que concierne al hombre en cuanto hombre, a lo absoluto. En efecto, si cada uno equivale al otro, por regir como "hombre" en general (y no sólo como italiano o alemán, como católico o protestante), esa autoconciencia será defectuosa, en el caso de que se la fijara –"por ejemplo como cosmopolitismo"– y se la opusiese, como algo autónomo y fundante, a la vida estatal o pública. Luego, en la filosofía teológica de Hegel, la determinación esencial y universal del hombre es y sigue siendo la de que éste es espíritu, cristianamente entendido (*Logos*), y no un simple ser terrenal y necesitado.[10] A esa determinación onto-"lógica" del hombre, en sentido cristiano –que constituye su "concepto"– se subordina la circunstancia de que según "la representación" sea "hombre", en cuanto sujeto civil dotado de derechos y sometido a necesidades terrenales.

Sobre la base de semejante conexión tradicional entre la idea del hombre y la doctrina cristiana de la Encarnación, también se desarrolló por otra parte –y *en contraste con la religión cristiana*– la *autonomía humana*. Pero si los conceptos del hombre y de la humanidad se vinculasen originariamente con el cristianismo, la mera humanidad sería necesariamente problemática, si desapareciera de ella el contenido cristiano. En primer lugar, en el siglo XIX se creyó que era posible reemplazar el cristianismo con la humanidad (Feuerbach, Ruge, Marx) con el resultado de que, finalmente, también se desconfiase de la humanidad (Stirner, Kierkegaard, Nietzsche). Una consecuencia ulterior de la problematización de la humanidad, emancipada del cristianismo, estuvo en la actual "deshumanización" del hombre.[11] La íntima coherencia de esa evolución se

9 VIII, §§ Herder, 209 y 270, nota.

10 En la *Religionsphilosophie* (XII, 217), Hegel denomina a Cristo, el Hijo del Hombre, "segundo Adán", y por "primer hombre" entendía al "hombre en cuanto tal" o "según su concepto", a diferencia del hombre que sólo casualmente es anterior a muchos otros.

11 Véase N. Berdiaiev, *Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit* [El destino del hombre en nuestro tiempo], Lucerna, 1935.

puede perseguir paso a paso, a través de característicos representantes del movimiento histórico del siglo XIX. Su iniciador propiamente dicho fue Feuerbach.

2. FEUERBACH: EL HOMBRE CORPÓREO ENTENDIDO COMO SUPREMA ESENCIA DEL HOMBRE

La mayor aspiración de Feuerbach fue la de transformar la filosofía absoluta del espíritu en una filosofía humana del hombre. Sin embargo, no se trataba actualmente (1843) de "presentar" al hombre de un modo positivo, sino de "arrancarle" su cubierta idealista. La tarea consistía en esto: "derivar de la filosofía de lo Absoluto, es decir, de la *teología* (filosófica), la necesidad de la filosofía del hombre o de la *antropología*, y a través de la crítica de la filosofía divina, fundamentar la de la humana".[12] Ahora correspondía hacer del hombre una cuestión de la filosofía, y a la filosofía, cuestión de la humanidad.[13]

En contraste con la teología filosófica, cuyo principio estaba en el infinito, Feuerbach exigía para la filosofía del futuro la "verdadera *posición* de la finitud". El comienzo de la filosofía genuina ya no era Dios o lo absoluto, sino el hombre finito y mortal:

> Toda especulación sobre el derecho, la voluntad, la libertad y la personalidad que prescinda del hombre –por ubicarse fuera o por encima de él– será una especulación carente de unidad, de necesidad, de sustancia, de fundamento, de realidad. El hombre es la existencia de la libertad, de la personalidad, del derecho. Sólo el hombre es la base y el fundamento del Yo de Fichte, de las mónadas de Leibniz, de lo absoluto.[14]

La palabra "hombre" se refiere en general a las necesidades, a las sensaciones y los sentimientos; es decir, alude al hombre como persona, a diferencia de su espíritu. Por eso se debe distinguir entre lo que alguien es "como hombre" de lo que, por ejemplo, es como pensador, artista, juez, y así sucesivamente, o sea, se lo ha de diferenciar de todo cuanto sea de acuerdo

12 Prólogo a los *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* [*Principios de la filosofía del futuro*].
13 II, 413.
14 II, 267.

con sus cualidades públicas. Hegel, en cambio, fijó teóricamente la separación entre el hombre y el ser del hombre como tal, y, de ese modo, convirtió las cualidades abstractas en algo absoluto. Conforme con la significación fundamental del ser del nombre, Feuerbach criticó su determinación particular, tal como la había realizado Hegel. Atacó la definición, anteriormente citada, de la *Filosofía del derecho* y llego polémicamente al pasaje en que Hegel sostenía que sólo hablaba, en verdad, del hombre "en este sentido", es decir, dentro de la sociedad civil. También cuando se habla de la "persona" jurídica, del "sujeto" moral y de los "miembros de la familia", se trataba, en realidad, de uno y del mismo hombre, sólo que se lo enfocaba desde sentidos diferentes. En efecto, una cualidad esencial *del hombre* consiste en el hecho de que pueda determinarse de una o de otra manera. El sujeto de todos los predicados posibles sigue siendo el hombre, tal como éste vive, en carne y hueso.[15]

Con esa humanización de la filosofía, Feuerbach sabía que se hallaba en la línea del protestantismo, en el que realizaba la humanización de Dios de modo religioso. Pero dio un paso más al declarar que la verdadera esencia de la religión cristiana no es la del Dios-Hombre, sino la del hombre como tal. A partir de ese punto se produjo en Feuerbach la completa disolución de la teología religiosa y filosófica en la "ciencia universal" de la antropología. En el lugar del dogma cristiano de la trinidad y en el puesto de la trinidad dialéctica de Hegel ingresó el principio de la igualdad esencial entre el yo y el tú, del hombre y del prójimo.[16]

Sin embargo, con ese principio abstracto del hombre concreto –prescindiendo de frases sentimentales–, Feuerbach no pudo desarrollar *aquello* que hace que este hombre sea hombre, es decir, lo que constituye el contenido propiamente dicho de la humanidad emancipada y autónoma. En su escrito sobre Feuerbach, Engels observó con razón:

> El mismo Feuerbach, que en cada página [...] predicaba [...] la necesidad de sumergirse en lo concreto se vuelve por completo abstracto cuando llega a hablar de aquellas relaciones entre los seres humanos que sobrepasan el comercio meramente sexual. Tal relación sólo le ofrece un aspecto: el moral. Y en este punto nos llama la atención la extraña pobreza de Feuerbach comparado con Hegel. La ética o la doctrina de la eticidad de Hegel está en la *Filosofía del derecho*, y abarca: 1. El derecho abstracto. 2. La moralidad. 3. La eticidad, que a su vez se compone

15 II, 266.
16 *Grundsatz* [Principio], 54 y 63.

de la familia, la sociedad civil y el Estado. Por idealista que haya sido según la forma, por el contenido fue realista. Junto con la moral trata del ámbito entero del derecho, de la economía, de la política. En Feuerbach ocurre lo contrario. Según la forma es realista, porque parte del hombre; pero no habla en absoluto del mundo en que éste vive y por eso sigue siendo el mismo hombre abstracto que dominaba en la filosofía de la religión.

Pero, ¿qué significaría la tendencia proclamada por Feuerbach hacia el hombre "en tanto hombre" sino el hecho de que éste, elevado al principio de la filosofía, ya no tendría ninguna instancia por encima de él, a partir de la cual sería posible determinarlo? Si lo absoluto sólo tiene "él fundamento y la base" en el hombre, será por fuerza relativo al hombre. Ruge y Marx dieron los ulteriores pasos para fundar una filosofía basada en el punto de vista de Feuerbach.

Sobre la base de Feuerbach, A. Ruge convirtió el residuo sentimental de la humanidad cristiana a un "sistema" tan popular como ambicioso, aclarando la necesidad de la crítica destructiva de Stirner y de la constructiva de Marx.[17] En lugar de reconocer la crítica a la mera humanidad, contenida en la particular determinación hegeliana del hombre, en su examen del parágrafo 190 de la *Filosofía del derecho* Ruge sacó la conclusión de que sólo la sociedad civil era "en absoluto humana", porque en ella cada ciudadano es un *trabajador*.[18] Éste constituye la verdadera clase universal del hombre. Ruge advirtió en el trabajo generalizado un "progreso" decisivo de nuestro mundo sobre la *polis* antigua. La humanidad sentimental y privada de Feuerbach alcanzó en Ruge contenido social y político. La "filosofía y la revolución" debían engendrar juntas el sistema del "humanismo". "A partir de la celestial 'filosofía del espíritu', la filosofía ha de desarrollar la libertad terrenal del hombre viviente." El hombre liberado y el mundo humanizado constituyen el cumplimiento de la filosofía hegeliana del espíritu y de la libertad. La forma política de la verdadera humanidad se halla en el Estado social-democrático, porque éste presupone la unidad e igualdad de los hombres, ya no ante Dios, sino ante la ley. ¡La prueba del sistema del humanismo consistiría en afirmar que también los negros son hombres!

17 *Unser System, oder die Weltweisheit und Weltbewegung unserer Zeit* [Nuestro sistema o la filosofía y el movimiento del mundo en nuestra época], 1850, *op. cit.*

18 *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], *op. cit.*, IV, 359 y ss., y *Unser System*, Nº 3, 1 y ss.

"¿Creéis que los negros son hombres? Lo creéis en Alemania, donde no los hay; pero existen muchos hombres que lo niegan: los que viven en lugares en los que hay negros."[19]

3. MARX: EL PROLETARIADO ENTENDIDO COMO POSIBILIDAD DEL HOMBRE GENÉRICO

Marx, que al comienzo fue colaborador de Ruge, declaró en una carta dirigida a este último que su propia tarea consistía en "hacer del hombre un hombre", pues el hombre "en su efectiva condición" es un productor de mercancías que está radicalmente alienado de sí mismo. Por el plan de reconquistar al "verdadero hombre", Marx se identificaba con el "humanismo real" de Feuerbach.[20] De acuerdo con eso, *El capital* contiene una polémica –aunque sólo incidental y dirigida en el mismo sentido que las de Feuerbach y Ruge– contra la particular determinación hegeliana del hombre.[21] Marx comparó al hombre característico de la sociedad burguesa con las mercancías. Lo mismo que éstas, el hombre tiene un problemático "doble carácter": una "forma de valor" y otra de "naturaleza". Como las mercancías, es algo que adquiere valor por el dinero; con relación al valor de las mercancías, es indiferente a lo que sea según su constitución natural. Cualquier mercancía como tal puede tener un valor completamente diferente, pese a que posea la misma constitución natural. También al hombre, considerado en el valor de su forma burguesa, propia del mundo de las mercancías, le sería posible desempeñar un gran papel, tanto frente a los demás como a sí mismo –por ejemplo, en cuanto "general o banquero", es decir, en cuanto hombre dividido y fijado por su actividad objetiva–; pero en tanto hombre como tal y "sin más" –por así decirlo, en su forma natural– podría representar, en cambio, un papel muy "mezquino". Al referirse a este punto, y en una nota muy lacónica, alude Marx al parágrafo 190 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Dicha alusión se debe interpretar del siguiente modo: si Hegel convierte al hombre como tal en algo tan particular como lo es el sujeto de las necesidades y de los derechos civiles, en esa limitación teórica se reflejará una efectiva carencia de espíritu o una falta de humanidad, propia de las relaciones vigen-

19 *Unser System*, Nº 3, 85 y s.
20 III, 151 y s.; V, 535 y ss.
21 I, 6ª ed., 11.

tes en la existencia de la humanidad actual. En efecto, a ese aislamiento teórico corresponde una efectiva abstracción del hombre como tal.[22] Semejantes modalidades del ser humano –de carácter abstracto, porque prescinden, "pura y simplemente", del hombre– están, sin embargo, según Marx, en el *hombre*, dividido en dos *clases*: la de los burgueses y la del proletariado. En el *hombre trabajador* la división se establece según que se considere el trabajo espiritual o el corporal; en el hombre perteneciente a la sociedad burguesa, en cambio, la escisión, de carácter universal, se halla en dos modos de existencia, conectados y contradictorios entre sí: por una parte, en el del *hombre privado*, y su moral también privada, y por la otra, en la del *ciudadano público*, con moral pública. En todas estas actitudes parciales falta, sin embargo, el hombre como tal y en totalidad. En tanto esencialmente el hombre sólo es algo por ciertas particularidades, lo será con relación a otras particularidades: un profesional que como tal se diferencia de su vida familiar, es decir, un hombre privado distinto de sus relaciones públicas. Por tanto, en una sociedad semejante, el hombre "simplemente hombre" no desempeña ningún papel fundamental: es algo en cada caso fijado, cuyo ser depende de su posición social y de su rendimiento. Puesto que la posición social y las actividades están esencialmente condicionadas por las relaciones económicas, que Hegel denominaba "necesidades", la definición de este último, según la cual el hombre *in concreto* era, en sentido propio, un *bourgeois*, constituye la expresión teórica y objetiva de una "inhumanidad" efectiva, en la que las relaciones vigentes de la existencia del mundo moderno, burgués y capitalista, son signos de la autoalienación humana.

Luego, Feuerbach y Marx comprobaron en común que la filosofía del espíritu de Hegel sólo contenía al hombre como una particularidad y no como totalidad humana, filosóficamente fundamental. Pero, en realidad, también el "hombre" de Feuerbach es *bourgeois*: un hombre privado, desprovisto de comunidad pública. En contraste con Feuerbach *y* Hegel, Marx trató de encontrar la plena e íntegra significación de aquellas particularidades burguesas que en la filosofía hegeliana del espíritu habían sido, al mismo tiempo, descubiertas y encubiertas. Quiso explicar el aparente carácter obvio de que para el hombre la sociedad burguesa, el *bourgeois* en general, rige como "hombre", mientras que en realidad sólo es *bourgeois*. Para

22 Véase la carta de Ruge a Marx (I/1, 558), donde Ruge cita como "divisa de su estado de ánimo" un pasaje del Hyperion de Hölderlin: "Pareces un artesano, y no un hombre; un pensador, y no un hombre; un señor o un siervo, pero no un hombre". En su respuesta, Marx está de acuerdo con él.

liberar a ese hombre histórico y determinado de su particularidad y para superar su alienación, Marx no sólo exigió la emancipación económica y política, sino también su emancipación "humana". Dicha emancipación no se refiere al hombre en cuanto *ego* o *alter ego* (Feuerbach), sino al mundo del hombre, pues el hombre *es* su propio mundo humano, porque esencialmente se trata de un "ser genérico-social" o *zoon politikon*. Por eso la crítica de Marx al mundo burgués resulta de la apreciación de su sociedad y economía, sin que ello pierda su sentido fundamentalmente antropológico.[23] En tanto el individuo no sea un ser genérico-social o *zoon politikon* y no participe del Estado como de la propia *res publica*, podría parecer que el hombre privado y burgués fuese el verdadero hombre. Para que sea posible superar a la mera persona privada, junto con el mero ciudadano, se necesita revolucionar desde la raíz la íntegra estructura de la vida privada y pública:

> Únicamente cuando el hombre real e individual acoja en sí al ciudadano abstracto y cuando el individuo en su vida empírica, es decir, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, se convierta en *ser genérico*; únicamente cuando el hombre reconozca y organice sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando no separe de sí mismo su poder social, según la forma de su fuerza *política*; sólo entonces se producirá la emancipación humana.[24]

Para realizar esa liberación última del hombre con respecto al Estado simplemente político, propio de la sociedad burguesa, y para llegar al hombre comunista, identificado con su comunidad, Marx se dirigió al proletariado, porque éste constituye una sociedad que tiene tareas totalitarias, debido a su antítesis *total* a lo vigente. Sólo el proletariado entendido como la plena pérdida del hombre puede ser capaz de la total reconquista de su unidad y de su totalidad. Justamente, debido a la exclusión del proletariado del seno de la sociedad burguesa, Marx llegó a sus ideas acerca de un hombre nuevo y universal, es decir, simplemente humano.[25]

Ya la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho* contenía la siguiente proposición: "La disolución de la sociedad, entendida como la de una clase en particular, está en el proletariado". Éste constituye una

23 Para el concepto de "ser genérico", véase sobre todo III, 21, 116 y s., 307 y s.; para la crítica de la economía política, *op. cit.*, p. XIV; 10 "These über Feuerbach".

24 I/1, 599; cf. 591 y 595; III, 112.

25 I/1, 619 y ss.; III, 206 y s.

condición especial, no en tanto clase que se halla en el interior de la sociedad burguesa, sino en cuanto es una sociedad que está fuera de la existente. Sólo así la disolución puede tomar una modalidad positiva. La filosofía de Marx encontró sus armas naturales en el proletariado entendido de este modo, y éste sus armas espirituales en el marxismo. "La cabeza de tal emancipación está en la filosofía; su corazón, en el proletariado."

Considerados en y por sí mismos, el proletariado y la burguesía provista de bienes patrimoniales representan una y la misma alienación; pero dentro de ella una clase se siente cómoda y reafirmada, sin tener conciencia de su alienación, mientras que la otra es consciente de ésta y, por tanto, constituye una alienación que se supera a sí misma. Sólo el proletariado puede desarrollar una conciencia de clase, críticamente revolucionaria, de lo universal. Por eso, la clase proletaria es menos inhumana que la burguesa: ella se manifiesta sin ocultarse en formas que la encubren.[26] Puesto que el proletariado, en sus propias relaciones vitales, también "reunía en sus extremos inhumanos" a las restantes esferas sociales, proporcionará la clave para resolver el problema de *toda* la sociedad existente, la cual se liberará a sí misma junto con la liberación del proletariado. En *La ideología alemana* la significación universal del último se expone en relación con la difusión del moderno comercio mundial:

> Sólo los proletarios del presente, por completo excluidos de toda actividad autónoma, son capaces de [...] realizar [...] la plena actividad independiente y no limitada, que consiste en la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas [...]. En todas las apropiaciones hasta ahora cumplidas, una masa de individuos se subordinaba a un instrumento único de producción; en la apropiación de los proletarios, la masa de los instrumentos de producción se subordinará a cada individuo en particular y la propiedad a todos. El moderno comercio universal no puede subordinarse a los individuos, salvo que se subordine a todos.[27]

Por tanto, el proletariado tiene un papel histórico-universal y una significación fundamental para el proceso del íntegro acontecer histórico, no porque los proletarios sean "dioses" sino porque encarnan el ser específico del hombre en el extremo de la alienación. Esa clase especial tiene funciones universales, porque el obrero asalariado está enajenado en absoluto, en

26 Para este punto, véase G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*], Berlín, 1923, pp. 188 y ss.

27 V, 57 y s.

virtud de "la cuestión terrenal de su grandiosidad vital" y porque, en general, no es "hombre" alguno, sino un vendedor de su facultad de trabajar. El proletario –que es una "autoconciencia de la mercancía"– se muestra en la *economía* como destino *humano*, y por eso la economía llega a constituir la "anatomía" de la sociedad burguesa. Con la autoliberación del proletariado, entendida como la de una "clase" simplemente *universal*, porque no presenta ningún interés particular y limitado, junto con la *humanidad privada* del *bourgeois*, se disuelve también la *propiedad* privada y la *economía* privada-capitalista. En general, desaparece el carácter fundamental de una privacidad separada de publicidad. De un modo positivo, todo eso se supera en la universalidad, propia de un ser común a todos, es decir, de una comunidad con propiedad y economía comunes. Según la idea de Marx, la verdadera "democracia" está en la *polis*, cumplida como *cosmopolis*, o sea en una comunidad de hombres libres, dentro de la cual el individuo no es *bourgeois*, sino *zoon politikon*.

Si se preguntara *qué* determina que este hombre sea hombre, no se mostraría, en este caso, ningún nuevo contenido humano, sino sólo una radical realización del principio de la sociedad burguesa. Por lo común, aquello por lo cual el hombre es hombre consiste en la producción pura como tal, aunque de índole anticapitalista, puesto que el ser común a los hombres sólo depende del hecho de que sea "sujeto de necesidades".[28] Frente a la totalidad de ese mundo burgués-proletario, la desesperada frivolidad de Stirner puso "su propia causa en la nada", para reemplazar al hombre, que siempre seguía presentándose como una esencia, por un desnudo Yo.

4. STIRNER: EL YO ÚNICO COMO PROPIETARIO DEL HOMBRE

Stirner se propuso mostrar fundamentalmente que el hecho por el cual el hombre se encumbra a la jerarquía de ser supremo sólo constituía el último disfraz de la fe cristiana en la humanidad de Dios. "El hombre es para el hombre el ser supremo" –decía Feuerbach–. "Sólo ahora se ha descubierto el hombre" –afirmaba Bruno Bauer–. "Veamos con mayor precisión a ese ser supremo y a ese nuevo hallazgo", sostenía el epígrafe de la *Primera Sección*, titulada *El hombre*; la segunda, en cambio, se refería al "Yo".

28 El "reino de la libertad" comienza, según Marx, más allá de las producciones materiales, cuyos principios siguen siendo, también dentro de condiciones socializadas, el de la penuria de la vida y la necesidad, en *Das Kapital*, III/2, 315 y s.

Por cierto que el Dios cristiano, que es espíritu, se ha ido volatilizando gradualmente en el "espíritu de la humanidad". Pero, en realidad, con ese cristianismo plenamente humanizado se retornaba al comienzo originario, a saber, *al* hombre sin más que, en tanto Cristo, constituía el comienzo y el fin sobrehumano de la historia. Pero cuanto más se desplazaba la ambición de un ser supremo hacia el hombre como tal, tanto más el "Yo" descubría que *para mí* ese hombre absoluto seguía siendo tan extraño como antes lo había sido el Dios absoluto o el espíritu.

Pero, ¿qué hace el Yo desde que el hombre ha muerto? Su hacer no es más que un renovado "desperdicio" y aprovechamiento de sí mismo y del mundo que le es propio. En efecto, "mi" tarea no es la de realizar lo universal-humano, sino la de bastarme a mí mismo. En tanto Yo, el hombre en general no tiene ninguna "misión" ni "destino", sino que *es* lo que en cada caso *puede* ser; nada más ni nada menos.[29] En el único, el propietario retorna a la "nada creadora" de la que había nacido. "Si pongo sobre mí, es decir, sobre el único, las cosas que me conciernen, éstas se mantendrán sobre un creador [...] mortal de sí mismo y que se devora a sí mismo."

Feuerbach, Bauer y Marx quisieron restablecer *al* hombre, e ignoraron al ser humano y real, pues sólo es real el hombre individual, de carne y hueso, tal como es aquí y ahora y en tanto es éste o aquél. Todos siguen creyendo todavía, como los sacerdotes de la Revolución Francesa, en la verdad *del* hombre, y por eso tratan de cortar la cabeza *a los* hombres, de acuerdo con el principio de servir *al* hombre como tal. El espíritu que anima a esos críticos del espíritu ya no es ciertamente un espíritu absoluto y santo, sino el de la humanidad. Pero tal humanidad suprema y universal se diferencia tanto del Yo real como la idea universal difiere de la existencia singular e insignificante que es la mía propia.

A los representantes del hombre universal, este Yo nihilista les tendrá que parecer un "no-hombre" egoísta; pero en verdad ese egoísta singularísimo está *en cada hombre*, porque cada uno se pone a sí mismo por encima de todo. Stirner ya no "sueña" con la libertad y la emancipación, sino que se "decide" por la peculiaridad.[30] En cuanto Yo singularísimo, el individuo no vive en el Estado burgués ni tampoco en la sociedad comunista –no está ligado ni por fuertes lazos de sangre ni por los delgados vínculos de la humanidad–, sino en la "unión" de los egoístas. Sólo por

29 *Der Einzige und sein Eigentum* [*El único y su propiedad*], *op. cit.*, pp. 196 y ss., 217 y ss., 420, 423, 428, y *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 366 y ss.
30 *Der Einzige und sein Eigentum*, *op. cit.*, p. 193.

su incomparabilidad, éstos son sus semejantes. El "Yo" constituye el final nihilista de la humanidad cristiana, cuyo último hombre es un "no-hombre", tal como en su comienzo se hallaba un "superhombre". El Yo "vive desde sí mismo", sin preocuparse por las "ideas fijas" de Dios y de la humanidad.

5. KIERKEGAARD: EL SÍ-MISMO SINGULAR ENTENDIDO COMO LA HUMANIDAD ABSOLUTA

La tesis de Stirner acerca del Único se enfrentó, en la misma época, con el concepto kierkegaardiano fundamental del "individuo" que "se satisface a sí mismo, *ante Dios*". Ninguno de los dos creyó en el ser humano de la humanidad actual, ni en el ser cristiano de la moderna cristiandad. Pero mientras que el Yo de Stirner, basado en la nada, constituía un intento por quebrar el círculo cristiano –que comenzaba con la prédica de Cristo y concluía con la charlatanería de los hombres–, Kierkegaard trató de volver al principio, como si no hubiesen existido mil ochocientos años de cristiandad, con el fin de tornarlo contemporáneo de la "humanidad absoluta", propia del cristianismo originario, el cual, visto desde una perspectiva humana, es "inhumano".

Para Ruge la "consumación" del cristianismo se hallaba en el humanismo; para Stirner, éste constituía la última forma y el fin de aquél; para Kierkegaard, el verdadero cristianismo era lo contrario de lo que había sido en el curso del tiempo, a saber, se oponía a la humanidad y a la cultura:

> En un tiempo se objetó al cristianismo (y justamente eso ocurrió en la época en que se sabía con mayor claridad qué era el cristianismo, pues esa objeción partía de paganos que tenían la más aguda de las visiones del mundo sensible) por considerarlo enemigo del hombre, y ahora ¡el cristianismo es humanidad! En un tiempo el cristianismo fue para los judíos un escándalo y para los griegos una tontería ¡y ahora es cultura!

Puesto que el concepto fundamental de Kierkegaard es el de "individuo", tanto humano como cristiano, su *Crítica del presente* rige, al mismo tiempo, para la *humanidad emancipada* y exaltada como principio por Feuerbach, Ruge y Marx, y para la *cristiandad* emancipada de Dios. Su individuo es un "correctivo" de la humanidad social-democrática y del cristia-

nismo liberal-culto. En contra del movimiento universal de la época, que apuntaba a una nivelación desprovista de diferencias, ahora era necesario destacar decididamente al individuo; era necesario acentuar la individualidad, sustrayéndola de la universalidad existente, social y cristiana.

El "sistema" universal –sea el del espíritu (Hegel) o el de la humanidad (Marx)– ha olvidado en su dispersión histórico-universal "qué significa ser hombre. No se desconoció el significado del hombre en general, sino el sentido de que tú y yo, él y nosotros, somos hombres, cada uno por sí mismo".[31] La "humanidad pura", en cambio, es una "comunidad" puramente "negativa", que está al servicio del aplanamiento de los individuos existentes por sí mismos, nivelados por las ocupaciones uniformes de la masa:

> No podemos decir que la idea de socialismo y de comunidad salven a la época [...]. El principio de asociación [...] no es, en nuestro tiempo, afirmativo, sino negativo. Dicho de otro modo: es un subterfugio, una dispersión, un engaño de los sentidos, cuya dialéctica consiste en esto: los individuos se enervan cuando se los fortalece; se los vigoriza por el número, reuniéndolos; pero tal cosa, desde el punto de vista ético, constituye una debilidad.[32]

Pero así como Kierkegaard se opuso, radicalmente y de modo polémico, al "sistema" de Hegel y a los vínculos extendidos entre los individuos y la "humanidad", no por eso cayó, por otra parte, en la idea de Stirner, referida a un Yo desnudo, que abandonaba tanto la humanidad en general como el elemento universal-humano:

> Si el hombre universal estuviese fuera de mí mismo, en mi vida sólo podría seguir un método: despojarme de mi íntegra concreción. Esta desenfrenada pasión por abstraerse uno mismo de uno mismo no es demasiado rara. Cierta secta de los hussitas pensaba que nos volveríamos hombres normales al andar desnudos como Adán y Eva en el paraíso. En la actualidad se encuentran no pocos que enseñan lo mismo, desde un punto de vista espiritual: nos volveríamos hombres normales si nos despojásemos de toda concreción, hasta llegar, por así decirlo, a una plena desnudez. Pero no se trata de eso.[33]

31 VI, 204; cf. 208.
32 *Kritik der Gegenwart* [Crítica del presente], *op. cit.*, pp. 54 y 56 y s.
33 II, 224.

La tarea que Kierkegaard se propuso –sin poder llevarla a cabo– fue, por el contrario, ésta: realizar lo *universal* del ser humano en un *sí-mismo individual*.[34]

El yo convertido en sí mismo no está abstractamente aislado, sino que en toda su vida expresa concretamente lo universal-humano: se convierte en un hombre en apariencia por completo común, que realiza lo "universal" en el matrimonio, en la profesión y en el trabajo. El hombre verdaderamente existente es un "hombre en absoluto individual, sin semejantes, y al mismo tiempo universal".[35] Es *autodidacto* y *teodidacto* a la vez.

Como hombres existentes ante Dios y realizadores de lo universal, se distinguen del mundo en que *se* vive vulgarmente:

> Si se viviese lo universal-humano en el hecho de vivir como se vive, se llegaría a la divinización de la mediocridad más trivial. Por eso aquella excepción –la que realiza lo universal en los puntos en que puede realizárselo y llevarlo a cabo con intensidad acrecentada– es de grado muy superior [...]. Pero quien haya llegado a ser un hombre que está fuera de lo común, en el sentido más noble de esta expresión [...], siempre deberá admitir que lo más elevado sería incorporar lo universal en su vida del modo más completo posible.[36]

Sin embargo, lo que la mayor parte de las veces se considera un hombre no común constituye la excepción módica a reglas dominantes; es decir, se trataría de hombres que deberían su autoconciencia al hecho de aventajar a otros:

> Que alguien atraviese a nado el Canal de la Mancha y otro hable veinticuatro lenguas y un tercero pueda andar de cabeza, y así sucesivamente, constituyen acciones que, *si placet*, se pueden admirar; si, en cambio, lo representado debiera su grandeza a lo universal [...] el asombro dependería de circunstancias engañosas.[37]

Por eso Kierkegaard se refiere a *cada uno en tanto individuo*, tal como Nietzsche se dirigió a "todos" y a "ninguno".

34 II, 285 y ss.; III, 199 y s.; *Tagebücher* [Diarios] I, 334.
35 II, 220.
36 II, 288 y s.
37 VII, 51.

De acuerdo con la doble significación de "individuo", el problema de la *igualdad* humana también se determina desde dos aspectos diferentes. Los hombres son iguales ante el Dios extramundano, y desiguales en el mundo común a todos, por cuanto éste es el elemento de la diversidad. En el mundo preferimos un individuo a otro; ante Dios, cada uno es, con respecto al otro, prójimo.[38]

De tal suerte, hay, de manera característica, tres excepciones que se refieren al *ser universal* del hombre cumplido en la destrucción de lo vigente: la masa del proletariado, excluida de la sociedad burguesa (Marx); el Yo, eliminado de toda comunidad (Stirner), y el sí-mismo, desprendido de la cristiandad (Kierkegaard). Esas tres excepciones caracterizan la esencia universal del hombre en la destrucción de la humanidad cristiano-burguesa.

Las dificultades que se oponen a una reposición del *hombre verdadero* (según Marx) o al *Yo desnudo* (de acuerdo con Stirner) o al *verdadero cristiano* (tal como lo pensaba Kierkegaard) se han acrecentado ahora, en la medida en que cada hombre puede creer ser "hombre" sin más, aunque sólo sea un burgués; o ser simplemente un "Yo", aunque sólo sea un poseído por el espíritu de la humanidad; o ser un "cristiano" a secas, aunque sólo sea un miembro mundano de la cristiandad. Marx sostenía que en la antigüedad la libertad de algunos se manifestaba por la existencia de esclavos; en el cristianismo originario, afirmaba Kierkegaard, se quería seguir a Cristo, porque era claro el hecho de que aún existían judíos y paganos que luchaban contra el cristianismo. Para la reposición del hombre, Marx postulaba al hombre genérico, extremadamente socializado; Stirner, al Yo en extremo egoísta, y Kierkegaard a un sí-mismo religiosamente aislado y que, frente al principio de asociación de Marx y al del aislamiento de Stirner, debía constituir la "humanidad absoluta". Marx concluyó en un hombre *comunista*, que privadamente ya no tiene nada de propio; Stirner en un *no-hombre* que entre otras cualidades tiene la de ser hombre, y Kierkegaard en *Cristo*, en quien el hombre encuentra para siempre su medida sobrehumana.

De ese modo se interrumpió la cadena, iniciada por Hegel, de los ensayos radicales cumplidos para lograr una nueva determinación del hombre. A la detención del movimiento espiritual correspondió, después de 1850, la reacción política, durante la cual rigió la influencia de Schopenhauer.

Sólo Nietzsche volvió a proponerse, aunque con otros supuestos, una renovación de esta cuestión, al preguntar ¿qué es el ser "no fijado", es decir, el "hombre"?

38 *Von Leben und Walten der Liebe* [Acerca de la vida y del imperio del amor], Jena, 1924, pp. 19 y ss., 48 y ss.

6. NIETZSCHE: EL SUPERHOMBRE ENTENDIDO COMO SUPERACIÓN DEL HOMBRE

> Nuestra desconfianza siempre renovada [...], nuestra pregunta, que ya nadie [...] puede oír; nuestra esfinge, junto a la cual sólo hay *un* abismo [...] es la siguiente: creo que todo cuanto actualmente estamos habituados a venerar en Europa como siendo lo valioso de las cosas veneradas, que se llaman "humanidad", "naturaleza humana", "simpatía", "compasión" puede tener cierto valor aparente, porque esas cualidades debilitan y mitigan algunos impulsos fundamentales, peligrosos y poderosos; pero a la larga no son más que un empequeñecimiento del tipo "hombre" íntegro, cuyo valor dependería de su *reducción a la mediocridad*.[39]

Nietzsche expuso su crítica del hombre moderno como protesta contra esa humanidad, propia de un cristianismo mundanizado, que trastornaba la "medida del hombre". Como conclusión exigía la "superación del hombre", acto capaz de anular la totalidad de la humanidad cristiana, y el hombre le parecía superado por el "superhombre". Este último encarnaba una respuesta al grito de la miseria del hombre "más feo", del que asesinó a Dios, y era la contestación que ofrecían los hombres "superiores", cuya humanidad superior consistía en que podían despreciarse, mientras que el "último" hombre humanitario del presente no se puede despreciar, y es, por eso mismo, despreciable. El último hombre constituye la antípoda del superhombre, y Nietzsche lo creó "al mismo tiempo" que a aquél:

> La Tierra se volvió pequeña, y sobre ella retoza el último hombre, el que todo lo empequeñece. Su género es inextinguible, como el de los pulgones; el último hombre vivirá todavía mucho tiempo [...]. Ya no habrá pobres ni ricos: ambos estados son demasiado difíciles. ¿Quién quiere todavía gobernar? ¿Quién obedecer? Ambas cosas son difíciles. ¡Ningún pastor y un solo rebaño! Quien quiera lo mismo será igual a todos; quien sienta de otro modo se irá voluntariamente al manicomio.

Pero ¿por qué el hombre en general necesita de una superación del hombre? La respuesta surge, de modo análogo a la de Stirner, de la conexión tradicional establecida entre el cristianismo y la humanidad, entre Dios y el hombre. El Yo único de Stirner, que se crea a sí mismo desde la nada, y el superhombre de Nietzsche, que crea –para superar la existencia del hom-

39 XIV, 66.

bre, desde ahora desprovista de finalidad– el martilleo de la doctrina del eterno retorno, son consecuencias extremas de la problemática de la humanidad cristiana.

Nietzsche expresó la íntima conexión entre el cristianismo y la humanidad, mostrando que el superhombre apareció cuando Dios había muerto. Dicha muerte le exige al hombre –que quiere por sí mismo y al cual ningún Dios le dice qué debe hacer–, junto con la separación de Dios, la superación del hombre. El ser humano pierde así su tradicional puesto, que era el de un ente situado entre el ser de Dios y el del animal. Se sostiene sobre sí mismo como sobre una cuerda tendida por encima del abismo de la nada y suspendida en el vacío. Su existencia –como la del equilibrista del prólogo al *Zaratustra*– está esencialmente en peligro y éste constituye su "profesión": ¡en eso consiste el destino del hombre así problematizado! La dicha, la razón, la virtud, la justicia, la cultura, la piedad[40] y el conjunto entero de la humanidad tradicional ya no proporcionan elementos obligatorios para la nueva determinación nietzscheana del hombre.

A pesar de tal crítica a la humanidad, considerada como "una floja degeneración de los instintos", Nietzsche estaba muy lejos de despreciar al hombre, como ocurre cuando se lo convierte en el fin de alguna disciplina política:

> Casi todas las cosas de la Tierra están hoy determinadas por las fuerzas más groseras y malvadas: por el egoísmo de los que obtienen ganancias y el dominio violento de los militares. En manos de estos últimos, el Estado –como el egoísmo propio de quienes ganan– pretende volver a organizar todo desde sí mismo y convertirse en vínculo y opresión para todas las fuerzas que le son hostiles. Esto significa que el Estado desea que los hombres puedan idolatrarlo, tal como antes sucedía con la Iglesia. ¿Con qué éxito? Lo sabremos por experiencia. En todo caso, nos encontramos aún en la corriente helada de la Edad Media; pero el río se deshiela y se precipita con movimiento poderoso y devastador. Bloques de hielo se levantan sobre otros bloques: todas las costas se inundan y peligran [...]. No hay duda alguna de que cuando se aproximan tales períodos, el ser humano se encuentra en mayor peligro que durante la crisis y el remolino caótico, y es indudable que la esperanza angustiosa y el ávido disfrute de los minutos solicitarán todo lo vil y despertarán los impulsos egoístas del alma [...]. Ahora bien, en medio de tales riesgos, característicos de nuestra época, ¿quién dedicará sus ser-

40 VI, 14 y s. (*Zaratustra*, Prólogo).

vicios de custodio y de caballero de la *humanidad*, del tesoro intangible y sagrado que las más diversas generaciones han ido acumulando gradualmente? ¿Quién erigirá la *imagen del hombre*? Mientras todos sigan sintiendo en sí mismos el gusano del egoísmo y un temor perruno, se alejarán de aquella imagen, hasta recaer en lo animal o inclusive en la rigidez mecánica.[41]

En radical combate contra la humanidad cristiana y su idea de la unidad e igualdad de los seres humanos, Nietzsche trató de elevar semejante imagen del hombre retornando a la *antigüedad*, para la cual la diferencia entre libres y esclavos, dada por nacimiento, se justificaba "naturalmente". Pero puesto que es imposible anular por un salto atrás la influencia histórica del cristianismo, seguirá subsistiendo –justamente sobre la base de la crítica nietzscheana a la humanidad– la cuestión que él había planteado.[42]

Mas, en general, ¿tenemos aún un criterio que permita medir la unidad y la igualdad del hombre y que no sólo se refiera a los factores relativos y comunes, derivados de las diferentes razas, países y seres humanos? ¿Acaso no nos falta el horizonte que nos permitiría llegar a una determinación del hombre universal y no meramente "propia de cada uno" o "adecuada a la" propia índole? El criterio excéntrico de medida de la humanidad cristiana, que destruyó el cosmos griego, parece ceder ante una nueva regulación y uniformidad de los hombres, frente a cuya violencia concreta la humanidad, en lo que ha quedado de ella, presenta el aspecto aparente de crear un "hombre sin atributos".[43] Sin embargo, la humanidad no es un "prejuicio" que pueda descartarse, sino que pertenece a la naturaleza del hombre, aunque la "calidad" humanitaria "de la humanidad" y su contraparte reaccionaria, es decir, la intolerancia que se imagina ser heroica, desconozcan en igual medida la verdadera naturaleza del hombre, su miseria y su grandeza, su fragilidad y su constancia.

Refiriéndose a la tolerancia, Goethe decía que se trataba de un sentimiento que había que transformar y convertirlo en el "reconocimiento" que es la "verdadera liberalidad".[44] Como casi ningún otro alemán lo había hecho, Goethe mismo fomentó en él la madurez de dicho reconocimiento,

41 I, 423 y s.
42 Véase Goethe, *Gespräche* [Conversaciones], I, 456 y 409.
43 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* [*El hombre sin atributos*], Berlín, 1930.
44 *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 875 y s.; cf. Nº 216-219. Para el fundamental concepto hegeliano de reconocimiento, véase *Jenenser Realphilosophie* [Filosofía real de Jena], I, 226 y ss., 209 y ss.; *Phänomenologie*, ed. Lasson, *op. cit.*, pp. 432 y ss. Sobre el desigual reconocerse en otro, en relación con el señor y el siervo, cf. pp. 128 y s.

que está tan lejos de la apropiación violenta como del rechazo de lo extraño. Seguro de sí mismo, admitió el valor de quienes pensaban de otro modo y tenían una naturaleza diferente de la suya. En una máxima acerca del trato con los hombres, dijo:

> Con los libros pasa lo mismo que con los nuevos conocidos. En el primer momento nos placen mucho, pues entonces, por lo general, encontramos que coincidimos con ellos y nos sentimos tocados en algún aspecto esencial de nuestra existencia; pero cuando el conocimiento se vuelve más íntimo, se manifiestan las diferencias. En ese caso, lo principal de una conducta razonable consiste en no apartarse en seguida –como ocurre durante la juventud– sino en atenerse firmemente a lo que hay de coincidente, aclarando las diferencias, sin por eso pretender negarlas.[45]

Goethe estimó al inglés L. Sterne como un excelente maestro en el arte de reconocer lo humano:

> La alta y benevolente ironía, la equidad de todas las opiniones, la dulzura frente a cualquier adversidad, la constancia en medio de los cambios, y todas las demás virtudes afines –llámeselas como se quiera– me han educado del modo más laudable posible, pues al fin de cuentas esos sentimientos nos apartan definitivamente de dar pasos en falso durante la vida.[46]

Conocer y reconocer lo humano significaba, para él, considerar un tercer factor, situado entre los errores y las verdades, que en los hombres "fluctúan de un lugar a otro". Se lo podría llamar "particularidad": "Las particularidades constituyen al individuo: mediante ellas lo universal se especifica, y aun en lo más extravagante siempre se podrá ver algo de inteligencia, de razón y benevolencia, cualidades éstas que nos atraen y encadenan".[47] Sterne descubrió y despertó del modo más puro posible lo que había de "humano en el hombre". Goethe consideraba con agradecimiento que su "alma libre"[48] fuera edificante, sabiendo muy bien que en Alemania no correspondía acoger sin cambios el *shandeism* de Sterne.[49] Su propia y

45 *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 272; cf. vol. 25, *op. cit.*, p. 169.
46 Carta a Zelter del 25 de diciembre de 1829.
47 *Weimarer Ausg.* [Edición de Weimar], 1ª ed., 41/2, p. 252.
48 Cf. Nietzsche, III, 62 y ss.
49 *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 773 y ss.

última palabra sobre el sentido y la significación de sus escritos y de su vida se refirió *al triunfo de lo puramente humano*. Como es natural, semejante referencia no pudo ser advertida por el entusiasmo enfermizo de los exaltados poetas del pueblo alemán, que la "asfixiaron cubriéndola de frases". En una conversación con el conde ruso Stroganof, Goethe notaba que en Alemania imperaba un espíritu de "exaltación sensual", que a él le era extraño; por eso su interlocutor no se equivocaba al afirmar que el pueblo alemán no había entendido lo que Goethe pretendió alcanzar en su vida y en sus escritos: reconocer lo humano del hombre, libre de las exageraciones que, sobre todo en Alemania, lo deformaban.[50]

> Por todo ello queremos atenernos a la palabra humanidad: a ella los mejores escritores antiguos y modernos le han atribuido conceptos muy dignos. La humanidad constituye el *carácter de nuestro género*; pero sólo nos es innato como disposición que, en sentido propio, debemos educar. No llegamos al mundo con semejante disposición ya formada [...]. La humanidad es el tesoro y el fruto de todos los esfuerzos humanos; por así decirlo, constituye el *arte propio de nuestra especie*. La formación dirigida en ese sentido es una obra que se debe continuar incesantemente; de otro modo volveríamos a caer [...] en [...] la *brutalidad*. ¿Acaso la palabra humanidad afearía nuestra lengua? Todas las naciones cultivadas la admitieron en sus modos de hablar; y si nuestras cartas llegaran a las manos de algún extranjero, le tendrían que parecer inocuas, pues ningún hombre que ame el honor querría escribir cartas para el fomento de la brutalidad (Herder: *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para el fomento de la humanidad], 3. Sammlung [Antología]).

50 *Gespräche*, IV, 410; cf. carta a Carlyle del 20 de julio de 1827; *Maximen und Reflexionen*, *op. cit.*, Nº 214. Para la interpretación goetheana de la humanidad, véase Hegel X/2, 235, y G. Simmel, *Goethe*, 5ª ed., 1923, p. 263.

V
El problema de la cristiandad

> Todas las posibilidades de la vida cristiana, las más serias y las más superficiales, las […] más irreflexivas y las más pensadas, ya han sido cuidadosamente examinadas. Llegó el tiempo de encontrar algo nuevo.
> **Nietzsche**

El mundo histórico que permitió formar el "prejuicio" de que todo ser que presentara rostro humano debía tener como tal la "dignidad" y el "destino" de ser hombre no fue el mundo, ahora en reflujo, de la mera humanidad, originada en el *uomo universale* y *terribile* del Renacimiento, sino el mundo del cristianismo, en el cual el hombre, a través de la encarnación de Cristo, pudo atribuirse un puesto en el cosmos con respecto a sí mismo y al prójimo. La imagen que convirtió al *homo* del mundo europeo en hombre estuvo radicalmente determinada por la representación que el cristiano tenía de sí mismo, como siendo imagen de Dios. La proposición de que "todos nosotros" somos seres humanos se limita, pues, a aquella humanidad que produjo el cristianismo en unión con el estoicismo. Esa circunstancia histórica, referida al simple ser del hombre, se aclara indirectamente por el hecho de que sólo con la decadencia del cristianismo la humanidad se volvió problemática. Dicha decadencia, producida en el mundo europeo, se debió, en no pequeña medida, a la obra de la *crítica*, que en el último siglo alcanzó consecuencias extremas.

La crítica filosófica de la religión cristiana tomó su punto de partida, en el siglo XIX, de Hegel, y alcanzó su conclusión en Nietzsche. Tal crítica constituyó un acontecimiento específicamente alemán, por ser *protestante*, y eso rige tanto para ella como para la religión. Todos nuestros críticos filosóficos fueron protestantes, educados teológicamente, y la crítica que ellos llevaron contra el cristianismo presupone la forma protestante de

pensar. La crítica, por ser diferenciadora, puede cumplirse en relación con lo que vincula o con lo que separa. En la última fase de la crítica filosófica de la religión cristiana, esas dos posibilidades formales de la diferenciación crítica designan la relación concreta de la filosofía con la religión. Los dos extremos de la vinculación y la separación se presentaron en la teología filosófica de Hegel y en la filosofía anticristiana de Nietzsche. Pero el punto crítico y decisivo que lleva de la reconciliación hegeliana a la ruptura de Nietzsche con el cristianismo está caracterizado por la crítica a la religión cumplida por los hegelianos de izquierda. Para poder entender históricamente ese vuelco se necesita ante todo tener presente la ambigüedad de su punto de partida, tal como se halla en Hegel.

1. LA SUPERACIÓN HEGELIANA DE LA RELIGIÓN POR LA FILOSOFÍA

Los trabajos *filosóficos* de Hegel comenzaron con los escritos juveniles de carácter *teológico*, acerca de *La religión popular y el cristianismo*, la *Vida de Jesús*, *La positividad de la religión cristiana* y *El espíritu del cristianismo y su destino*. Esos trabajos, particularmente interesantes para estimar el desarrollo filosófico de Hegel, que proceden de la última década del siglo XVIII, no fueron publicados en su época. Con motivo de los estudios de Dilthey sobre *Los escritos juveniles de Hegel* (1905), H. Nohl los editó de acuerdo con los manuscritos (1907) y Th. Hering (1929 y 1938) los comentó. Los jóvenes hegelianos los desconocieron. Por eso resulta muy extraño ver hoy lo mucho que el joven Hegel se había anticipado a la crítica de los jóvenes hegelianos.[1] El contenido de esos fragmentos constituye una exégesis del cristianismo, y la *interpretación* hegeliana, según su propia intención, se apoyaba en una *crítica* de la religión cristiana, pues tradujo la forma religioso-positiva del cristianismo a la filosófica.

El punto de vista desde el que condujo la interpretación crítica, es decir, diferenciadora, de la religión cristiana estuvo dado por la cuestión acerca de la posible reposición de una "*totalidad* de la *vida*", en sí misma escindida. Hegel estimó que la tarea histórico-universal de Jesús –en contraste con la "positividad" o legalidad de la religión judía, basada en la Ley– había consistido en reponer interiormente dicha totalidad, mediante una reli-

1 Véase lo dicho anteriormente en la primera parte, cap. III, 4; cf. J. Wahl, *Études Kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 151 y ss.

gión del "amor" que superaba a la "ley".[2] En la "relación viviente" del amor del hombre a Dios, y también en la del hombre al hombre, o de un yo a un tú, se supera la oposición, legalmente regulada, entre los miembros que intervienen en la relación y que escinden la vida una y total en contrastes hostiles. Sólo esta vida una y acorde consigo misma es verdadera, porque se trata de un ser o vida total, mientras que la vida en sí misma separada constituye un ser no verdadero. El ser verdadero siempre es un ser unido, y la reunión se funda en la relación viviente del amor, en el cual cada uno es él mismo a través del otro. "La reunión y el ser significan lo mismo" y existen tantas clases de reuniones como clases de seres hay. La expresión lingüística de este concepto, específicamente hegeliano, del ser, se halla en el "es" de la cópula, en tanto palabra de unión.[3] Por eso el método que Hegel sigue en la *Vida de Jesús* pretende demostrar la *superabilidad de toda "positividad"*, es decir, de toda legalidad meramente externa y objetiva, mediante el concepto de una relación viviente de amor, entendida como el preconcepto del movimiento mediador del espíritu. De ese modo, Hegel interpretó filosóficamente las narraciones de los milagros contenidas en el Nuevo Testamento superando su positiva cualidad milagrosa, tal como se advierte, por ejemplo, en su interpretación de la Última Cena. Considerados objetivamente o desde fuera, prescindiendo, por tanto, de una relación viviente con ellos, el pan distribuido por Jesús era "mero pan" y el vino ofrecido por Él, "mero vino"; pero "ambos" –el pan y el vino– "son algo más". Semejante "ser más" no consiste en un simple añadido simbólico, agregado al pan y al vino reales, sino que el cuerpo y la sangre de Jesús en general no se diferencian realmente del pan y del vino. Por decirlo así, no sólo son lo mismo o lo mutuamente comparable, sino que lo que a primera vista parece ser tan diferente está vinculado "en lo más íntimo". Sólo para el "entendimiento", que considera las cosas desde afuera y para la "representación" sensible, el pan y el cuerpo o el vino y la sangre son cosas diversas y comparables; pero no lo son para el sentimiento espiritual del pan y del vino y para la íntima relación que existe entre ellos. Si no sólo se los gusta corporalmente, sino de modo *espiritual* y *eclesiástico*, en la presencia y el nombre de Jesús, tales objetos, según su ser, no son susceptibles de ser gusta-

2 *Theolog. Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles], *op. cit.*, pp. 378 y ss. Ya Spinoza oponía el sentimiento "carnal" del temor al sentimiento "espiritual" del amor y establecía una incompatibilidad entre el temor a Dios y el amor a Dios. Cf. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* [La crítica de Spinoza a la religión], Berlín, 1930, pp. 199 y ss.

3 *Theolog. Jugendschriften*, 383 y s. Cf. el fragmento de Novalis: "El lógico parte del predicado, el matemático del sujeto y el filósofo de la cópula".

dos físicamente, sino que se dan en una comunidad espiritual y objetiva. Ese "amor que se ha objetivado y lo subjetivo que se ha convertido en cosa [...] se vuelve a subjetivar en el acto de comer". Por tanto, si el espíritu es realmente viviente en el disfrute del pan y del vino, "desaparecen" los objetos en su mera objetividad enfrentada al sujeto. Como objetos, son objetos "místicos", es decir, cosas sensibles-suprasensibles.

La desaparición de la simple "positividad" de los objetos significa un retorno a la "subjetividad" o "idealidad" que los constituía originariamente. Más tarde Hegel expuso ese movimiento de regreso al origen como *subjetividad* de la *sustancialidad*. En los escritos teológicos juveniles, esos dos conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana del espíritu corresponden a la oposición de la "idealidad" con la "positividad", a la superación de la mera positividad por su idealidad subjetiva. La religión existe espiritualmente y desde el punto de vista filosófico no se la concibe como religión "positiva", sino como la superación de su mera "positividad". Toda rígida positividad, por el contrario, es "indignante": trátese de objetos y de leyes religiosas o –como en Kant– de leyes morales. Hegel quiere, en todo caso, transformar los "contrastes muertos" en "relaciones vivientes", con el fin de lograr la reposición de una totalidad originaria. De ese modo, según él, Jesús fue un "Hombre que quiso reponer al hombre en su totalidad", por cuanto Él, como Dios-Hombre, se propuso reunir al hombre con Dios.

Siguiendo el mismo sentido de los escritos teológicos juveniles, en el tratado sobre *La fe y el saber* (1802) Hegel intentó superar, oponiéndose a Kant, Jacobi y Fichte, el contraste "positivo" entre la fe y el saber, mediante una unidad más alta y al mismo tiempo más originaria. En efecto, si no sabemos nada de Dios y sólo podemos creer en Él; si la razón no es capaz de "conocer a Dios", entonces no habrá ni auténtica fe ni verdadero saber, sino la muerta antítesis, propia de la Ilustración, entre la fe y el saber. Según opina Hegel, la "filosofía de la reflexión", determinada por Kant, se atuvo al punto de vista insuficiente de la Ilustración:

> La cultura ha elevado a la última época tan por encima del antiguo contraste entre la *razón* y la *fe*, entre la filosofía y la religión positiva, que la oposición entre la creencia y el saber ha alcanzado una significación por completo diferente, introduciéndosela en la filosofía misma. La filosofía afirmó de modo inexpugnable su absoluta autonomía frente a una razón considerada como sierva de la fe –tal como se decía en viejos tiempos–; pero semejantes representaciones o expresiones ya han desaparecido. La razón –si es razón a lo que se da ese nombre– se volvió tan dominante en la religión positiva que un conflicto entre la filosofía y lo positivo, entre

> los milagros y otros temas tales, se consideran asuntos superados y oscuros. Kant no tuvo suerte alguna en su intento de animar la forma positiva de la religión con significaciones tomadas de su filosofía, no porque de ese modo se modificara el sentido peculiar de aquellas formas, sino porque estas mismas ya no parecían ser dignas de tal honor.[4]

Hegel, por tanto, no criticó la religión apelando a diferenciaciones que separan la fe religiosa del saber filosófico, sino que sólo criticó la "forma positiva" que la religión aún mantenía en la filosofía de la reflexión. La meta de semejante crítica está en la superación fundamental de la forma positiva, mediante una transformación filosófica de la religión "positiva"-cristiana. El resultado de esa superación de la religión, cumplida por la filosofía, se halla en la *Filosofía de la religión* de Hegel. En estas lecciones, la religión y la filosofía coincidían expresamente. La verdadera filosofía es, ella misma, "culto divino":

> A menudo [...] se oye decir que es temerario querer penetrar en el plan de la Providencia. He ahí el resultado de la idea, que hoy casi se ha convertido en axioma, de que no se puede conocer a Dios. Y si la teología misma ha llegado a tal desesperación, cuando se quiera conocer a Dios habrá que acudir a la filosofía. [...] Si Dios no debe ser conocido, no le quedará nada al espíritu que pueda interesarle, salvo lo no-divino, lo limitado y lo finito. Como es natural, el hombre se ha de ocupar necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior: que en la vida del hombre haya un domingo, un día en que pueda elevarse por encima de las ocupaciones diarias de su trabajo, con el fin de dedicarse a lo verdadero y llevarlo a conciencia.[5]

Al comienzo de sus lecciones sobre *Filosofía de la religión*, Hegel advertía que esa expresión era algo equívoca, porque se presentaba con la apariencia engañosa de ser una relación objetiva, como si la religión fuese objeto de la filosofía, tal como el espacio lo es de la geometría. Pero "el contenido, la necesidad y el interés" de la filosofía son por completo "comunes" con los de la teología:

> El objeto de la religión, como el de la filosofía, es el de la verdad eterna en su objetividad misma: Dios, nada más que Dios y la explicación de

4 I, 2ª ed., 3.
5 *Die Vernunft in der Geschichte* [*La razón en la historia*], ed. Lasson, *op. cit.*, pp. 18 y s.

> Dios. La filosofía sólo se explica a sí misma al aclarar la religión, y cuando se aclara a sí misma explica, al mismo tiempo, la religión. Como ésta, ella se ocupa de idéntico objeto. El espíritu pensante penetra ese objeto, es decir, la verdad. Es vitalidad y goce, verdad y purificación de la autoconciencia subjetiva, logradas en esa ocupación y a través de ella.[6]

Según Hegel, las "dificultades" y los reparos contra semejante identificación se fundamentan en el hecho de que la religión y la filosofía son, de un modo *en cada caso peculiar y diferente*, culto divino, aunque podría parecer que en general fuesen distintas. Pero desde el punto de vista histórico su vinculación ha estado sancionada desde siempre. Los Padres de la Iglesia –continúa Hegel– fueron neoplatónicos y aristotélicos e inclusive, en parte, pasaron al cristianismo por motivos filosóficos. Y, a la inversa, se llegó a una dogmática cristiana por intervención de la filosofía. La filosofía escolástica entera fue una y la misma cosa que la teología y aun la *theologia naturalis* de la filosofía de Wolff era, dentro del ámbito filosófico, un objeto legítimo. El problema de la diferencia –puesto que el *contenido* es el mismo en las dos disciplinas– se reduce a la *forma* diferente que ambas adoptan.

Hegel distingue tres formas. El mismo contenido espiritual se puede presentar en la forma del *sentimiento*, meramente contingente y subjetivo; luego, en una forma ya objetiva, es decir, conforme a la cosa o a la *representación* sensible, y, finalmente, en la forma filosófica, adecuada al contenido "espiritual" propiamente dicho del pensamiento, debido a su naturaleza "universal". El contenido –Dios o lo absoluto– sólo se concibe verdaderamente en esta forma y alcanza así su configuración más propia. "*Dios es esencialmente en el pensar*." En cambio, una teología como la de Schleiermacher –que considera al sentimiento como la base del saber fervoroso de Dios y únicamente describe sentimientos– por necesidad quedará adherida a la naturaleza contingente del conocimiento histórico-empírico. Ésta es la "peor" de las formas que se puedan dar en un contenido:

> Por cierto que todo lo espiritual, todo contenido de conciencia, todo lo que es producto y objeto del pensar –en primer término la religión y la eticidad– se le pueden ofrecer al hombre en forma de sentimiento, y al comienzo ha sido así. Pero el sentimiento no constituye la fuente desde la cual podría fluir dicho contenido hacia el hombre, sino el modo según el cual éste se encuentra en ella, y ésa es la forma peor: una forma que

6 XI, 5.

> el hombre comparte con el animal [...]. Tan pronto como un contenido llega al sentimiento, cada uno lo reduce a su punto de vista subjetivo [...]. Cuando alguien dice que tiene religión, porque el sentimiento se lo atestigua, y otro afirma que en su sentimiento no encuentra Dios alguno, cada uno de ellos tendrá razón. Luego, si reducimos el contenido divino –la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, el ser de Dios para el hombre– al mero sentimiento, nos limitaremos al punto de partida de la subjetividad particular, de lo arbitrario y antojadizo. Con ello, y de hecho, le habremos vuelto la espalda a la verdad, que es en y para sí.[7]

Pero tampoco desde el punto de vista sensible y figurado el contenido estaría en su forma verdadera, sino que –en lugar de ser concebido y pensado a fondo– se ofrecería en una presentación simbólica. Sólo en la filosofía de la religión la forma del mero sentimiento y de la representación se transforma en la del concepto. El incomprensible reproche contra esa transformación necesaria de la religión positiva en filosofía se reduce al hecho de que "la filosofía elimina las formas que pertenecen a la representación. El pensar habitual no tiene conciencia alguna de esa diferencia: puesto que para ese pensamiento la verdad está ligada a semejantes determinaciones cree que el contenido ha desaparecido en general".[8]

Sin embargo, tal "traducción" del contenido religioso a una forma diferente no significa, en realidad, su destrucción, sino una alteración, entendida como mejoramiento. A la religión misma, por ser de ese modo retraducida a su contenido espiritual, le ha ocurrido lo mejor que le podía suceder. Las últimas proposiciones de *La fe y el saber*, que transforman la *muerte de Dios* en un *Viernes Santo especulativo*, constituyen el punto culminante a que llega la elevación de la religión a una "existencia filosófica". En efecto, el "sentimiento" histórico-empírico de que Dios ha muerto, este dolor infinito, "en el que descansa la religión de la época moderna", se tiene que concebir como un "momento" de la "Idea suprema", a saber, como un momento de la libertad absoluta.[9]

Por medio de esa diferenciación y elevación de la religión, que va de la forma del sentimiento y de la representación a la del concepto, se produce en Hegel la *justificación* positiva de la religión cristiana y *al mismo tiempo* su crítica. Todas las críticas posthegelianas de la religión se vincu-

7 *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. Lasson, *op. cit.*, pp. 20 y s.

8 XI, 80.

9 I, 2ª ed., 153; cf. XII, 235, y *Phänomenologie*, ed. Lasson, *op. cit.*, p. 483.

lan con la ambigüedad de esa diferenciación crítica, y también la separación de la escuela hegeliana en una izquierda y una derecha surge de ese punto. Las cuestiones alrededor de la década de 1830 que estaban en conflicto no concernían a la relación de Hegel con el Estado y con la historia universal, sino a la que sostenía con respecto a la religión: interesaba establecer si Hegel había concebido a *Dios* como persona o como proceso cósmico y a la *inmortalidad* como universal o personal.[10] La tradición hegeliana fue considerada por la ortodoxia eclesiástica como no-cristiana, porque destruía el *contenido* positivo de la fe; los jóvenes hegelianos, en, cambio, se escandalizaron porque Hegel aún se atenía al cristianismo dogmático, aunque en la *forma* del concepto. A partir de semejante contraste, Rosenkranz[11] creyó poder deducir que la verdad residía en la mediación de Hegel y que su filosofía, justamente por su relación con el cristianismo, tenía un "particularísimo porvenir", tal como de hecho ocurrió, pero de un modo no pensado por Rosenkranz. En efecto, a partir de la "ambigua" superación hegeliana históricamente se produjo la *decisiva destrucción* de la *filosofía cristiana* y de la *religión cristiana*.

2. EL CRISTIANISMO REDUCIDO AL MITO POR STRAUSS

La *Vida de Jesús* (1835),[12] de Strauss, con influencia de Schleiermacher, provino de la filosofía hegeliana de la religión, pues pretendió aplicarla a la teología. Hegel, en cambio, había llegado a la filosofía desde la teología y una *Vida de Jesús*. En el punto central del pensamiento teológico de Strauss estaba la tesis de Hegel, según la cual la religión tenía, en forma de representación, aquello que la filosofía debía elevar a la del concepto. El dogma cristiano poseía la verdad, pero en una forma que todavía le era inadecuada: justamente por eso no se la podía traducir simplemente al concepto, en el caso de que se partiese de su concepción histórico-eclesiástica. Quien, en cambio, como ocurría con la derecha hegeliana, se elevaba del hecho histórico a la Idea, para volver de ésta a aquél, sólo aparentaría tener libertad crítica. Junto con esa condena de la especulación ortodoxa, Strauss quiso

10 Véase Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie* [Historia de los últimos sistemas de la filosofía], *op. cit.*, II, 638 y ss.

11 *Hegel als deutscher Nationalphilosoph* [Hegel como filósofo nacional alemán], *op. cit.*, p. 331.

12 Véase para lo siguiente, Th. Ziegler, *D. F. Strauss*, I/II, Estrasburgo, 1908; E. Zeller, *Über das Wesen der Religion* [Sobre la esencia de la religión], 1845.

demostrar, partiendo de Hegel, que este mismo no se oponía a una crítica de la historia evangélica. Antes bien, la *Filosofía de la religión* de Hegel constituiría una crítica semejante, porque abandonaba el hecho histórico a la forma de la representación.[13] La oposición metódica entre Hegel y Strauss estaba en la circunstancia de que Hegel había elevado a *concepto* la "representación" religiosa, mientras que Strauss la redujo a un *mito* libremente creado. El resultado último de su interpretación mítica[14] de la doctrina cristiana de la fe sostenía que "el Hombre-Dios era la humanidad": proposición que ya se encontraba en Hegel, en tanto éste tampoco consideraba al Hombre-Dios como un hecho histórico aislado, sino que lo concebía como una manifestación de lo absoluto que, en general, es espíritu. La reducción de la religión, junto con los relatos bíblicos de los milagros, a una fantasía inconsciente y creadora de mitos debía explicar también la fe, pues ésta es esencialmente creencia en el milagro. Tal afirmación está en Strauss, en Feuerbach y asimismo en Kierkegaard.[15]

Influido por el positivismo científico-natural, en su última obra, *La antigua y la nueva fe* (1872), Strauss llegó a las consecuencias últimas al abandonar la filosofía de Hegel al mismo tiempo que el cristianismo. Su "nueva" fe consistía en una "doctrina ética", religiosamente inspirada y propia del hombre "moderno". La primera pregunta propuesta a la antigua fe: "¿todavía somos cristianos?" se responde por un "no". La segunda: "¿todavía tenemos religión?", se responde con un "sí" dubitativo. La tercera y la cuarta: "¿cómo concebimos el mundo?" y "¿cómo ordenamos nuestra vida?" se contestan "modernamente", es decir, según el espíritu del progreso científico y con dos característicos "añadidos" (*los de nues-*

13 Véase *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu* [Escritos polémicos para la defensa de mi obra sobre la vida de Jesús], Tubinga, 1838, Nº 3, pp. 57 y ss., 76 y ss. Para la disolución de la "certeza sensible" de la "fenomenología teológica" Strauss se apoya en los siguientes pasajes de las obras de Hegel: XII, 246-250, 253-256, 260 y s., 263-266; XI, 82; XV, 249 y s. Th. Ziegler advirtió con mucha razón que la radicalización, cumplida por Strauss, de la concepción hegeliana de la verdad histórica de los Evangelios ahora podía fundamentarse mejor acudiendo a los *Theolog. Jugendschriften* de Hegel (Th. Ziegler, *Strauss*, *op. cit.*, p. 249).

14 Véase E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker F. Th. Vischer* [Entre Hegel y Nietzsche. El esteta F. Th. Vischer], Frankfurt del Main, 1932.

15 Véase Feuerbach, 4ª ed., 189 y ss., y I, 1 y ss.; Kierkegaard, IX, 82 y ss. Pap. VIII/1, 320 y s. Cf. la discusión acerca del concepto del milagro en el hegeliano K. Daub, a cuyas lecciones había asistido Feuerbach, mientras que Kierkegaard estudió su escrito *Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchenhistorie* [La forma cristiana de la historia de los dogmas y de la Iglesia] (1836-1837). (E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, II, 97.) Para el problema referido a la crítica de los milagros, véase Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, *op. cit.*, pp. 204 y ss.

tros grandes poetas y músicos). La "nueva" fe consiste en un "perfeccionamiento" del cristianismo, elevado a "humanismo". Después de haberse esforzado a lo largo de toda una vida poco feliz por escribir una *Vida de Jesús*, frente a semejante tarea insoluble Strauss concluyó por aceptar una escéptica complacencia en la cultura.[16] En el lugar de Dios, introdujo el "Todo" o el "Universo". Para el desarrollo de Strauss, que fue de la teología a la filosofía y de ésta al positivismo, es característico el hecho de que en el primer tomo de su obra se designa a sí mismo "doctor en filosofía y repetidor del Seminario teológico-evangélico", mientras que en el segundo sólo se llama doctor en filosofía. No obstante, ya en el primero tenía conciencia de que todo cuanto pudiese producir en teología sólo podía ser "un trabajo de derrumbe".

Difícilmente podríamos formarnos hoy una idea de las apasionadas opiniones de Strauss en favor o en contra de la "teología": a tal punto esa autodisolución de la teología protestante, basada en la filosofía hegeliana, parece estar alejada de la que actualmente se practica. Pero en su época, la "antigua y nueva fe" –según el testimonio de sus contemporáneos– fue como una chispa arrojada a un polvorín y tuvo una influencia tan grande como liberadora.

3. LA REDUCCIÓN DE LA RELIGIÓN CRISTIANA A LA ESENCIA NATURAL DEL HOMBRE CUMPLIDA POR FEUERBACH

Lo mismo rige para *La esencia del cristianismo* de Feuerbach (1841). En su escrito sobre Feuerbach, F. Engels afirmó lo siguiente:

> Se tiene que haber experimentado por uno mismo la acción liberadora de este libro; sólo así podremos formarnos una idea de dicha obra. El entusiasmo fue general: todos fuimos momentáneamente feuerbachianos. En la *Sagrada familia* podemos advertir el entusiasmo con que Marx saludó esa nueva concepción y la medida [...] en que estuvo influido por ella.[17]

16 Cf. S. Freud, *Unbehagen in der Kultur* [*El malestar en la cultura*], 1930, y *Die Zukunft einer Illusion*, 1927 [*El futuro de una ilusión*], 1927. El hombre se habría convertido en una especie de "Dios postizo".

17 Cf. Strauss, *Ges. Schriften*, ed. de E. Zeller, 1878, vol. v, 181 y s. Pero no sólo los jóvenes hegelianos, sino también J. E. Erdmann, R. Haym, K. Fischer y F. Th. Vischer siguen el punto de vista de Feuerbach.

A diferencia de la crítica a la religión de B. Bauer y de Strauss, la "esencia" del cristianismo de Feuerbach no constituye ninguna destrucción crítica de la teología cristiana y del cristianismo, sino que intentó conservar lo esencial del último, en la forma de una "antropología" religiosa. Desde este punto de vista, Feuerbach mismo se diferenció de los autores mencionados anteriormente:

> En cuanto se refiere a mi vinculación con Strauss y con Bruno Bauer, junto a los cuales siempre se me nombra, llamo [...] la atención sobre la circunstancia de que ya por la diferencia del objeto [...] queda señalada la de nuestras obras. El objeto de la crítica de Bauer, por ejemplo, está dado por la historia evangélica, es decir, por el cristianismo bíblico, o, mejor dicho, por la teología bíblica; el de Strauss, en cambio, es el de la doctrina cristiana de la fe y de la vida de Jesús, cosa que también se podría reducir al título de dogmática cristiana, y, por tanto, al cristianismo dogmático o, mejor, a la teología dogmática. Por el contrario, yo me ocupo del cristianismo en general; es decir, de la religión cristiana y, por consecuencia, sólo de filosofía o teología cristiana. Por eso cito principalmente autores para quienes el cristianismo no sólo era un objeto teórico o dogmático, es decir, propio de la teología, sino religioso. Mi objeto principal es el cristianismo, o sea la religión en cuanto ésta constituye [...] *la esencia inmediata del hombre*.[18]

La diferencia con Bauer es más grande que la que existe con Strauss, pues, en tanto crítico, Bauer siguió siendo hegeliano. De hegelianos, Strauss y Feuerbach se convirtieron en "materialistas" humanos: por eso abandonaron la filosofía entendida en el sentido en que hasta entonces había tenido vigencia. La crítica de ambos se reduce a una antropología más o menos aconceptual.

La superación de la "esencia teológica" de la religión por su esencia verdadera y antropológica se efectuó, en Feuerbach, mediante un retorno a la forma despojada de espíritu, es decir, a la que Hegel había desechado como mero "sentimiento". Feuerbach se propuso reponerla, entendiéndola como esencial, por ser inmediata y sensible. Según él, la trascendencia de la religión se apoyaba en la trascendencia inmanente del sentimiento: "el sentimiento constituye la esencia humana de la religión":

> El sentimiento es tu fuerza más íntima y al mismo tiempo diferente e independiente de ti: está *en* ti y *sobre* ti mismo. Es tu ser más propio y,

18 VII, 4ª ed., 29, y I, 248, con relación a Bauer.

> sin embargo, lo captas *en cuanto* y *como ser diferente*: brevemente dicho, es tu *Dios*. ¿Cómo podrías diferenciar esta esencia, que está en ti, de otra objetiva? ¿Cómo podrías trascender tu sentimiento?[19]

De este modo, Feuerbach se separó de la crítica que Hegel había llevado contra la teología del sentimiento:

> No censuro a Schleiermacher porque [...] haya convertido la religión en una cuestión sentimental, sino porque, debido a su embarazoso compromiso teológico, no llegó ni pudo llegar a sacar las consecuencias necesarias de su punto de vista, pues no tuvo la valentía de ver y admitir el hecho de que, *objetivamente*, Dios no es sino la *esencia del sentimiento*. Desde una perspectiva subjetiva, el sentimiento constituye, en efecto, el factor principal de la religión. Considerado en esta relación, no me opongo a Schleiermacher; antes bien, me sirve para confirmar de hecho las afirmaciones que he enunciado a partir de la naturaleza del sentimiento. Hegel no llegó a la peculiar esencia de la religión porque, siendo un pensador abstracto, no pudo penetrar en la esencia del sentimiento.[20]

El principio más general de la crítica con que Feuerbach sometió a la religión es el siguiente: "*el secreto de la teología está en la antropología*", es decir, la esencia originaria de la religión es la del ser esencial del *hombre*. La religión consiste en la "objetivación" de necesidades primitivas y esenciales del hombre; y, por tanto, no tiene ningún contenido particular ni propio. Por eso, rectamente entendido, el conocimiento de Dios es autoconocimiento del hombre; pero de tal naturaleza que no sabe que lo es. "La religión es la *autoconciencia primera* y, por ende, *indirecta* del hombre": se trata de un rodeo que éste sigue al encaminarse hacia sí mismo. En efecto, el hombre pone su propia esencia *fuera* de sí mismo, antes de encontrarla en sí:

> La religión, por lo menos la cristiana, es la *conducta del hombre para consigo mismo*, o, dicho con mayor precisión: *para con su esencia*; pero se refiere a ésta *como si fuese otra*. *La esencia de Dios no es más que la del ser humano*; o, mejor dicho, es la *esencia del hombre* objetivada y separada de los límites del hombre individual, real y corpóreo. Es la esencia

19 VII, 4ª ed., 47.
20 I, 249.

> *contemplada y venerada como un ser-otro, propio y diferente del hombre.* Por eso todas las determinaciones de la divinidad lo son también del ser humano.[21]

El espíritu de Dios, percibido o creído, es lo mismo que el espíritu que percibe, decía Hegel.

Luego, desde un punto de vista positivo, la "evolución" de la religión consiste en el hecho de que el hombre "va *negando a Dios* en la medida en que *se afirma* a sí mismo". El protestantismo se encuentra en este camino, porque constituye la modalidad religiosa de humanizar a Dios:

> El único Dios del protestantismo es el Dios-Hombre, el Dios-Humano: Cristo. El protestantismo no se preocupa ya, como el catolicismo, por lo que Dios sea *en sí mismo*, sino sólo por lo que Él es *para el hombre*; por eso no tiene, como el catolicismo, tendencia especulativa o contemplativa alguna; ya no es *teología*: es esencialmente *cristología*, o sea antropología religiosa.[22]

La *diferencia* crítica establecida entre la religión y la filosofía, en cuanto antropología, se basa exclusivamente en el carácter de la "imagen". Esta afirmación significa lo siguiente: la religión misma admite las imágenes objetivas forjadas por los hombres como si no fuesen imágenes, es decir, como si fueran "cosas" autónomas. Desde el punto de vista de la filosofía hegeliana, en cambio, se las considera como meras representaciones o imágenes que, en cuanto tales, carecen de verdad. Pero Feuerbach no quiso traducir, al modo hegeliano, esas imágenes a "pensamientos" (y de tal modo justificar filosóficamente los dogmas religiosos) ni tampoco pretendió admitir las cosas simbólicas sin traducirlas. Sólo se propuso contemplar esas "imágenes", por cuanto ellas exteriorizaban la esencia del hombre, vista *en tanto tales imágenes*. La teología se transformó así en "patología psíquica". Todas las representaciones religiosas se retradujeron a la certeza sensible de la que originariamente habían brotado: el pan simbólico se interpretó como pan sensible; el vino simbólico como vino real. "De hecho y en verdad, en el lugar de la infecunda agua bautismal, yo pongo el beneficio del agua real." Semejante "simplificación" de las ideas religiosas "a los elementos más simples e inmanentes al hombre" es ciertamente "trivial"; pero, ¿por qué la verdad de

21 Feuerbach, VII, 4ª ed., 50; Hegel, XIII, 88 y s. Cf. Bauer, *Die Posaune* [La trompeta del juicio universal], cap. XI, y J. Schaller, *op. cit.*, p. 165.

22 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [*Principios de la filosofía del futuro*], 2.

la religión y la verdad en general no podrían ser, en último término, de una suprema trivialidad? Mientras que Hegel todavía se preocupaba por mostrar la íntima concordancia de los dogmas cristianos con la filosofía, Feuerbach nos quiso probar, nada más y nada menos, que la filosofía, en y para sí, ya era religión, siempre que ambas se redujesen a la antropología:

> Por eso [...] la nueva filosofía ya no podrá caer en la tentación –como ocurría con la antigua escolástica católica y la moderna escolástica protestante– [...] de demostrar su concordancia con la religión mediante una armonización con la dogmática cristiana. Antes bien, puesto que la filosofía fue engendrada por la esencia de la religión, ella tendrá en sí la verdadera esencia de esta última, y considerada en y para sí, en cuanto filosofía, será religión.[23]

En cambio, la disolución *histórica* de la religión cristiana ya era, para Feuerbach –como más tarde lo fue para Nietzsche–, un hecho cumplido, pues ella contradecía la totalidad de los hechos especulativos del mundo moderno. Aun aquellos que se atenían al cristianismo lo negaban y al mismo tiempo se engañaban, porque ni la Biblia ni los libros simbólicos, ni tampoco los Padres de la Iglesia, regían como criterio del ser de lo cristiano. Se niega el cristianismo, en la vida y en la ciencia, en el arte y en la industria, porque "los hombres se apropiaron de lo humano de tal modo que al cristianismo se le arrebató toda fuerza de oposición".[24] Pero si prácticamente el hombre y el trabajo reemplazaron lo cristiano y la plegaria, también teóricamente la esencia humana debía sustituir la esencia de lo divino. El cristianismo desapareció de la vida cotidiana del hombre, reduciéndose a los días domingos, porque ya no es más que

> [...] una idea fija que está en la más abierta contradicción con nuestros seguros de vida y contra incendios, con nuestros ferrocarriles y locomotoras, con nuestras pinacotecas y gliptotecas, con nuestras escuelas de guerra e institutos profesionales, con nuestros teatros y gabinetes científico-naturales.[25]

Feuerbach sintió esas contradicciones al modo de Kierkegaard, quien –en oposición a él, pero con idéntica coherencia– consideró las ciencias, y en pri-

23 VII, 4ª ed., 31.
24 *Br.* I, 408.
25 VII, 4ª ed., 32.

mer lugar las de la naturaleza, como desprovistas de importancia para las relaciones religiosas.[26] Ambos concordaron al sostener que la contradicción del cristianismo con los intereses científicos, políticos y sociales del mundo era insalvable.[27]

Sin embargo, la "hipocresía" que el cristianismo representa para el mundo moderno no tuvo en Feuerbach el mismo significado conmovedor que encontramos en Nietzsche y en Kierkegaard. Su ataque al cristianismo es mucho más inocente.[28] No se asemeja a un golpe mortal, sino a cierta defensa benévola de la "humanidad", realizada mediante una "reducción" crítica, por la cual la filosofía se convertía en religión:

> [...] estoy muy lejos de darle a la antropología [...] una importancia subordinada, es decir, una importancia que sólo le pertenecería en cuanto alguna teología la sobrepasara y la contrariara. Más que rebajar la teología al plano de la antropología, elevo la antropología al plano de la teología [...] por eso no adopto la palabra antropología [...] en el sentido de la filosofía hegeliana o de cualquier otra filosofía del pasado, sino en un sentido infinitamente más alto y universal.[29]

Hegel pertenece al "Antiguo Testamento" de la filosofía, pues ella se basa aún en el punto de vista de la teología. La filosofía hegeliana de la religión

26 "El conflicto con las objeciones provenientes de las ciencias naturales y la lucha así entablada tendrán por lo demás cierta analogía con las objeciones llevadas contra el sistema (hegeliano). Consideradas en y por sí mismas, dichas objeciones no son demasiado importantes; pero, en cambio, opiniones poderosas o una cultura mundana incomodarían al teólogo, de tal modo que no podría dejar de presentar el aspecto de ser un poco científico-natural por temor a parecer un diablo, tal como en su tiempo ocurrió con relación al sistema [...]. El conflicto entre Dios y 'el hombre' culminará cuando 'el hombre' se refugie en la ciencia natural [...]. De las ciencias de la naturaleza se difundirá la más triste diferencia entre el hombre sencillo, que cree con llaneza, y los eruditos o los individuos de cultura media, que han mirado a través del microscopio. Ya no nos será posible –como en antiguos tiempos, cuando se hablaba con sencillez de cosas supremas– dirigirnos con ánimo abierto a todos los [...] hombres, con indiferencia de que sean negros o verdes, de que tengan grande o pequeña inteligencia: habrá que ver si tienen suficiente cerebro como para creer en Dios. Si Cristo hubiese sabido algo del microscopio, habría examinado a los apóstoles" (Kierkegaard, *Buch des Richters* [El libro del juez], *op. cit.*, pp. 123 ss.).

27 I, 253.

28 Cf. J. Ebbinghaus, "L. Feuerbach", *Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturwiss. und Geistesgesch.* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], año VIII, Nº 2, pp. 283 y ss.

29 VII, 4ª ed., 24.

constituye el último gran intento realizado para "superar" ambiguamente el contraste entre el cristianismo y el paganismo, entre la teología cristiana y la filosofía griega. En Hegel culminó la ambigüedad de nuestra época, que identifica la negación del cristianismo con el cristianismo:

> La filosofía del pasado coincide con el período de decadencia del cristianismo, es decir, con la negación del mismo; pero simultáneamente quería fundamentarlo. La filosofía hegeliana encubre la negación del cristianismo, apelando a la contradicción entre representación y pensamiento, es decir, lo niega al afirmarlo y lo oculta al llevarlo por detrás de la contradicción que existe entre el cristianismo incipiente y el cristianismo concluido. [...] Pero una religión sólo se conserva cuando se [...] mantiene su sentido, originario. Al comienzo las religiones han sido fuego, energía y verdad; al principio toda religión es [...] incondicionadamente rigurosa; pero con el tiempo se marchita, se relaja [...] y se somete al destino de lo habitual. Para mediatizar la contradicción entre la práctica decadencia de la religión con la religión, se [...] apela al recurso de la tradición o al de la modificación de la misma.[30]

En oposición con tal negación a medias, se debe llegar ahora a una negación total y consciente. Ella fundamentará una nueva época y la necesidad de una filosofía decididamente no cristiana, que a la vez también será religión.

Al sostener Feuerbach que la filosofía como tal era religión, su "ateísmo –como le reprochaba Stirner– era "piadoso". Pero no se sintió afectado por esa objeción, pues sólo quería descartar el "*sujeto*" de los predicados religiosos, es decir, a Dios; pero no a los *predicados* mismos, en su propia significación humana:

> Un verdadero ateo, es decir, un ateo en el sentido habitual de la palabra, es aquel para quien los predicados del ser divino, tales como el amor, la sabiduría y la justicia, son una nada; pero no lo es aquel que niega el sujeto de tales predicados. La negación del sujeto de ningún modo es necesariamente la negación de los predicados en sí mismos. Éstos tienen un *propio significado autónomo*; por su contenido obtienen el reconocimiento del hombre, pues se le muestran inmediatamente y por sí mismos como verdaderos: es decir, se confirman y se *testimonian* a sí mismos. La bondad, la justicia y la sabiduría no son quimeras por el hecho de que la existencia de Dios lo sea, ni tampoco son quiméricas las ver-

30 *Br.* I, 408.

> dades por el hecho de que la inexistencia de Dios sea una verdad. El concepto de Dios depende de los conceptos de justicia, bondad, sabiduría: un Dios que *no* fuese bueno, justo ni sabio, *no sería Dios alguno*; pero no ocurre lo mismo a la inversa.[31]

Por tanto, Feuerbach no fue un ateo "común", salvo que se considere como ateísmo común justamente el propuesto por Feuerbach: admitir los predicados cristianos desprendidos y separados de su sujeto.

El hecho de que su crítica a la religión haya merecido el reproche de ser una religiosidad piadosa caracteriza todo el movimiento posterior a Hegel, señalado por el constante avance de su radicalidad: en lo que para uno parecía ser ateísmo, el próximo descubría elementos teológicos, religiosos y cristianos. Para Bauer, Strauss era un "cura"; para Stirner, Feuerbach era un "ateo devoto"; para Marx, Bauer era un crítico que sólo habría criticado como teólogo. Stirner, que creía superar a todos, y con él la "sagrada familia" (Bauer), fue objeto de broma por parte de Marx, quien los llamaba "Padres de la Iglesia" y "san Max". En la "nada" de Stirner, Feuerbach veía el surgimiento a primer plano de un "predicado divino", y en su Yo único, la "beatitud cristiana de lo individual".[32] Cada uno quería demostrar en el otro algún resto de cristiandad, lo que corresponde de hecho a toda crítica del cristianismo que polémicamente esté condicionada por su adversario. Feuerbach recondujo históricamente la posibilidad de ese intercambio hasta la diferencia entre el Evangelio y la religión judía de la Ley. La religión cristiana, en contraste con la positividad de la judía, era una "religión de la crítica y la libertad". "Frente a los israelitas, el cristiano es [...] un espíritu libre. Así cambian las cosas. Lo que ayer era religión, hoy ya no lo es; y lo que hoy rige como ateísmo, mañana tendrá valor de religión."[33]

El hecho de que la humanización de la teología cumplida por Feuerbach pertenezca a la historia del *protestantismo* se confirma con la circunstancia de haber podido derivar de Lutero los principios de su crítica a la religión. En el capítulo XIV de *La esencia del cristianismo*,[34] que trata de la fe,

31 VII, 4ª ed., 60.

32 I, 342 y ss. Véase la respuesta de Stirner en *Kleinere Schriften* [Escritos menores], *op. cit.*, pp. 343 y ss.; cf. la nueva edición realizada por Barnikol del *Entdeckten Christentum* [El cristianismo descubierto] de Bauer, *op. cit.*, p. 74, nota.

33 VII, 4ª ed., 73 y s. Para la cuestión referida a la relación entre la crítica a la religión en general y la diferenciación entre el judaísmo y el cristianismo, véase Leo Strauss, *op. cit.*, p. 199.

34 Cf. la vigésima lección de las *Vorlesungen über das Wesen der Religion* [Lecciones sobre la esencia de la religión], y *Br.* II, 236 y ss. sobre Zinzendorf.

cita las siguientes proposiciones de Lutero: "Posees a Dios en la medida en que crees en Él. Si crees, lo posees; si no crees, no lo posees". "Por eso lo que nos pase dependerá de nuestra creencia. Si nos atenemos a ella, como a nuestro Dios, por cierto no será nuestro diablo. Pero si no nos atenemos a ella como a nuestro Dios, por cierto que no será [...] nuestro Dios." Feuerbach continúa, interpretando esas afirmaciones: "Luego, si *creo* en un Dios, *tengo* un Dios; es decir, la fe en Dios es el Dios del hombre". En efecto, "si Dios es *aquello* en lo cual yo creo, y si lo es según el modo en que creo, ¿qué sería la *esencia de Dios* si no existiese la esencia de la *fe*?" Al creer en Dios, el hombre cree en sí mismo, es decir, en el poder divino de su fe. Dios tiene un ser *para* el hombre; esencialmente es *nuestro* Dios[35] y su fe en Él es la expresión religiosa de la "autocerteza" del hombre. El mundo de la fe es el de una "subjetividad ilimitada". En un ensayo especial sobre *La esencia de la fe entendida en el sentido de Lutero* (1844), Feuerbach trató de demostrar directamente la *identidad* entre el concepto luterano de la fe y la "esencia del cristianismo". En efecto, lo principal del concepto de Dios, según Lutero, consiste en la negación de la positividad católica; y, desde un punto de vista positivo, en la afirmación de que Cristo sólo es en cuanto *es para nosotros* y que únicamente existe para muestra fe. "Si Dios, sentado en el cielo, fuese *para sí mismo* –Feuerbach cita a Lutero– como un tronco, no sería Dios", y continúa diciendo: "Dios es una palabra, cuyo *sentido* sólo existe para el hombre". "En la fe, Dios es el Tú del hombre." De esa suerte, Feuerbach pasó de la interiorización o existencialización de la fe de Lutero a la consolidación de la "correlación" luterana entre "lo que es Dios" y "lo que es el hombre" y sostuvo que llegándose *al* término final, quedaba el hombre, puesto que Dios *lo presupone*, porque la esencia teológica de la religión en general es antropológica.[36] En principio, la interpretación de Feuerbach estaba ya contenida en Hegel, pues según éste el hecho liberador de la Reforma consistió en que Lutero sostuvo triunfalmente que el destino del hombre debía ocurrirle "*a él mismo*", aunque recibiera su contenido como dado desde afuera, es decir, por la revelación.[37]

35 En la prédica de Lutero sobre *Jes.* 9, 5, dice: "Haz que las tres sílabas 'nosotros' sean tan grandes como el cielo y la Tierra".

36 Cf. la crítica de Barth a Feuerbach en "Zwischen der Zeiten" [Entre los tiempos], 1927, Nº 1, y el artículo del autor publicado en *Theol. Rundschau* [Panorama teológico], 1930, Nº 5, pp. 341 y ss.

37 IX, 437, y XV, 253 y ss. En un escrito polémico, de posición católica, titulado *Die Hegelweisheit und ihre Früchte oder A. Ruge mit seinen Genossen* [La sabiduría hegeliana y sus frutos, o sea A. Ruge y sus compañeros], Regensburg, 1849, su autor, G. Müglich, dice que con Lutero Dios alcanzó conciencia y con Hegel autoconciencia. Antes de 1517 no se tenía presentimiento alguno del "espíritu" que

En su ensayo sobre el *Protestantismo* y *el romanticismo* (1839-1840), A. Ruge denunció el peligro que surgía de tal planteamiento: "el principio del romanticismo […] consiste en que el sujeto –dentro del proceso protestante de un *apropiarse* simplemente de lo propio– se atiene al yo que cumple la apropiación; por tanto, sigue dependiendo de la negación de lo universal y objetivo". La crítica de Feuerbach a la religión no quería ni podía ser concluyente, sino provisional. Sin embargo, no faltaron las consecuencias. Feuerbach pensaba que sus ideas fundamentales subsistirían; pero "no del modo en que ahora se expresan de acuerdo con las actuales condiciones históricas".

4. LA HUMANIDAD COMO SUSTITUTO DE LA RELIGIÓN EN RUGE

La crítica a la religión de A. Ruge parte de Hegel y se apoya en Feuerbach. Hegel aún se encontraba enfrentado a la lucha contra una fe tradicional, que en algunos casos justificaba y en otros rechazaba. Por cierto acentuó el hecho de que en el cristianismo el espíritu absoluto era consciente *como hombre*; pero olvidó su propia concepción al darle existencia filosófica a la dogmática cristiana y al Dios de los judíos.[38] Feuerbach siguió el único método justo, al mostrar que la teología "no es más que" antropología. Sólo la "religión humana"[39] resuelve todos los enigmas del pasado y realiza la evolución que va del helenismo al cristianismo:

> El papado y la dogmática luterana corrompen la idea del cristianismo. La religiosidad de la Reforma, el entusiasmo ético de la Revolución, la seriedad de la Ilustración, la filosofía y el socialismo, constituyen, en cambio, progresos reales del principio cristiano de la humanidad.[40]

Éste es inmanente y universal, mientras que Cristo sigue siendo trascendente y único. El fin último de la evolución religiosa está en la sustitución del cristianismo por la humanidad.

---

sólo en la época protestante emergió como espíritu del tiempo y a partir de Hegel está ya presente.

38 *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], *op. cit.*, IV, 121 y ss. También Ruge apela a Hegel para demostrar esa contradicción, XV, 114-117.

39 *Die Akademie*, *op. cit.*, pp. 1y ss., reimpreso en de *Unser System* [Nuestro sistema], Nº 2.

40 *Unser System*, *op. cit.*, Nº 2, p. 13.

El "sistema" popular de Ruge, "acerca de la religión de nuestro tiempo", pretende derivarse de la religión del humanismo, cumplida a partir de las religiones históricas. Tanto por el estilo como por el contenido, ese intento es precursor de la "nueva fe" de Strauss. Pero aun dentro de esa atenuación humana, el programa de Ruge sigue siendo la directa consecuencia de la espiritualización hegeliana de las representaciones cristianas, cumplida por el encumbramiento de las mismas al plano del concepto. No sólo el periodismo político de izquierda, sino también un viejo hegeliano tan erudito como Rosenkranz sostuvo, diez años después del escrito de Ruge, que el cristianismo espiritualizado de Hegel ahora "se cumplía" en la humanidad y en la civilización moderna.[41]

5. LA DESTRUCCIÓN DE LA TEOLOGÍA Y DEL CRISTIANISMO EN BAUER

La personalidad significativa y plena de carácter de Bruno Bauer constituyó el centro espiritual de los "libres" de Berlín.[42] Marx y Stirner estuvieron, al principio, hechizados por su crítica radical. Era un asceta y un estoico. Sus últimas obras nacieron en un cuarto que, como "el solitario de Rixdorf", se había construido en las afueras de Berlín, utilizando lo que originariamente había sido un establo.

Su labor teológica, que en este lugar no debemos juzgar, fue desde el comienzo condenada públicamente, y todavía Overbeck se vio obligado a defenderla. A. Schweitzer resumió sus impresiones sobre la obra de Bauer del siguiente modo:

> Para nosotros no son grandes quienes allanan los problemas, sino quienes los descubren. La crítica de Bauer a la historia evangélica equivale a

41 *Neue Studien*, I, Leipzig, 1875, pp. 317 y ss. En su consideración del "proceso religioso mundial" del presente, Rosenkranz aclara el significado universal del cristianismo dentro del comercio mundial moderno, entendiéndolo como el producto de la cultura adquirido a través de la ciencia. El cristianismo actual es la religión de la razón autoconsciente y de la humanidad y no podrá haber duda alguna de que justamente en nuestra época de civilización técnica, el proceso religioso sea activo en todas partes y capaz de transformar el mundo desde lo más íntimo.

42 Acerca de las características de la personalidad de Bauer, véase K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* [De un diario], Leipzig, 1854, p. 113; J. H. Mackay, *M. Stirner*, 2ª ed., Treptow, Berlín, 1910, p. 221; Th. Fontane, *Briefe*, 2. Sammlung, Berlín, 1909, vol. II, p. 392; P. Gast, *Briefe an Nietzsche*, Munich, 1924, II, p. 162; E. Barnikol, *Bauers Entdecktes Christentum*, *op. cit.*, pp. 67 y s.

> una docena de buenas vidas de Jesús, porque ella –tal como ahora, después de medio siglo, podemos reconocerlo– constituye el repertorio más genial y completo que exista sobre las dificultades propias del estudio de la vida de Jesús. Desgraciadamente, por su modo soberano –demasiado soberano– de desarrollar los problemas, sus ideas carecieron de eficacia para la teología contemporánea. Obstruyó el paso que había cavado en la montaña, de tal modo que toda una generación debió esforzarse para poner nuevamente al desnudo los filones que él ya había encontrado. Dicha generación no pudo presentir que la anormalidad de sus soluciones se basaba en la intensidad con que concebía las cuestiones, y que fue ciego para la historia por haberla observado desde demasiado cerca. Por eso, para sus contemporáneos, era un fantasma. Pero en su fantasmagoría yace oculto un profundo conocimiento. A nadie se le había ocurrido decir, con la misma grandiosidad, que el cristianismo originario y primitivo no resultó de la prédica de Jesús, que fue más, mucho más que una doctrina puesta en práctica, ya que con la experiencia vital de aquella personalidad se vinculaba la del alma del mundo, cuando su cuerpo, es decir, la humanidad del Imperio romano, yacía presa de convulsiones mortales. Desde Pablo, nadie había concebido tan poderosamente la mística del σωμα χριστον suprapersonal. Bauer tradujo dicha mística en historia, y convirtió el Imperio romano en el "cuerpo de Cristo".[43]

Bauer estudió al principio en Berlín, con Marheineke (el primer editor de la *Filosofía de la religión* de Hegel)[44] y Schleiermacher; también conoció la filosofía y la teología de Hegel. Su carrera literaria comenzó con una crítica a la *Vida de Jesús* de Strauss. Como editor de una revista de teología especulativa, perteneció, en un comienzo, a la ortodoxia hegeliana. Manifestó su posición crítica frente a Hegel con un escrito publicado anónimamente, cuyo título es *La trompeta del juicio final sobre el ateo y anticristiano Hegel. Un ultimátum* (1841), y con otro de 1842, titulado *La doctrina hegeliana de la religión y del arte*, que escribió en colaboración con Ruge. También para la crítica de Bauer a la teología cristiana es absolutamente significativo su modo de vincularse con Hegel. Se enfrentó con la filosofía hegeliana de la religión de manera más radical que Strauss y Feuerbach. Encubrió irónicamente el resultado y de ese modo se mostró más eficaz.

43 *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* [Historia de las investigaciones sobre la vida de Jesús], Tubinga, 1921, p. 161; cf. W. Nigg, *Geschichte des religiosen Liberalismus* [Historia del liberalismo religioso], Zurich, 1937, pp. 166 y ss.

44 La segunda edición fue elaborada por Bauer; véase *Posaune*, p. 149.

Con el aspecto de un pietista ortodoxo muestra –"desde el punto de vista de la fe" y apelando a innumerables citas de la Biblia y de Hegel– que no sólo los jóvenes radicales hegelianos eran "ateos", sino que ya su padre lo había sido, bajo el manto de una justificación filosófica de la dogmática:

> ¡Oh, los pobres infelices que se han dejado engañar cuando se les susurró al oído que tanto el objeto de la religión como el de la filosofía era la eterna verdad en su objetividad misma: *Dios*, *nada más que Dios* y la explicación de Dios! ¡Oh, los pobres hombres a quienes se les decía que la religión y la filosofía coincidían y que pensaban poder conservar a Dios, cuando oían y admitían que la religión era la autoconciencia del espíritu absoluto!

Esos pobres hombres tienen oídos sin oír y ojos sin ver. En efecto, nada es más claro que el hecho de que la *explicación* hegeliana de la religión apuntaba a su destrucción, a pesar de que la cubierta cristiana de tal *destrucción* despertara la apariencia de que Hegel hablaba de un Dios viviente, que existía antes de que el mundo fuese y que en Cristo revelaba su amor al hombre. El frío entendimiento de Hegel sólo conoció lo universal del espíritu del mundo, que en el hombre alcanza conciencia de sí mismo. Ingenuos discípulos, como Strauss, vieron un "panteísmo" en esa concepción; pero el ateísmo más decisivo es el que pone la autoconciencia en el lugar de Dios. Es cierto que Hegel habla de la sustancia como sujeto; pero no pensaba en un sujeto singular y determinado, creador del cielo y de la Tierra; al contrario, necesitó todo un reino de espíritus, es decir, innumerables sujetos, para que, finalmente, la sustancia en el curso del tiempo alcanzara en Hegel conciencia de sí misma.[45] El movimiento de su pensamiento no concluyó en la sustancia, sino en la "autoconciencia", que tiene la universalidad de la sustancia en sí misma, como esencia *de ella*. A esa autoconciencia atea Hegel le prestó los atributos de lo divino. Los creyentes no advirtieron su astucia encubierta y diabólica, y desconocieron el hecho de que Hegel fue un revolucionario, y por cierto más grande que todos sus discípulos juntos: cumplió una *disolución radical de todas las relaciones de sustancialidad*.[46]

45 Bauer, en *Entdeckten Christentum*, *op. cit.*, p. 156, presentó contra el cristianismo esta tesis de la "autoconciencia que se realiza en la historia" entendida como "el único poder creador del universo". La crítica de Marx, en *La sagrada familia*, se dirige contra el principio de la autoconciencia sustentado por Hegel y Bauer.

46 Véase la reseña de la *Posaune* de Bauer en *Hallischen Jahrbüchern* [Anuarios de Halle], año 1841, Parte II, p. 594.

Acerca de este tema –sobre el cual Bauer quiso convencer a los creyentes– la polémica de Hegel contra la "teología sentimental" de Schleiermacher era engañosa. En realidad, con la crítica del sentimiento Hegel no quería en modo alguno atacar la subjetividad como tal, sino sólo una forma insuficiente de la misma. También para Hegel la religión, no menos que el arte y la ciencia, es un producto de la autoconciencia espiritual. Por eso Bauer alerta a los "bienintencionados" frente a la palabra mágica de Hegel, referida a la "reconciliación" del espíritu pensante con la religión:

> ¡[...] cuántos [...] hechizados por esta palabra mágica, que hace algunos años ordenaba la moda, se apartaron del Dios verdadero y cayeron en el ateísmo! ¡Qué charlatanería! La reconciliación de la razón con la religión consiste para Hegel en comprender que no hay Dios alguno y que en la religión el yo siempre tiene que vérselas consigo mismo [...] mientras que cree habérselas con un Dios personal y viviente. La autoconciencia realizada es el artificio por el cual el yo se desdobla, en primer lugar, como en un espejo; y finalmente, después de haber creído durante milenios que su imagen reflejada en el espejo era Dios, advierte que dicha imagen es él mismo. La cólera de Dios y el castigo de su justicia no son otra cosa que el yo mismo, que cierra el puño y se amenaza a sí mismo ante el espejo; la gracia y la piedad de Dios, a su vez, no son sino el yo que le tiende la mano a su imagen especular. La religión considera que aquella imagen reflejada en el espejo es Dios; la filosofía anula esa ilusión y le muestra al hombre que tras el espejo no se ocultaba nada; que la imagen observada reflejaba el yo, con el cual hasta entonces [...] había tratado.[47]

En su escrito posterior, en parte idéntico a *La trompeta*, titulado *La teoría hegeliana de la religión y del arte*, Bauer llegó a una osadía considerablemente mayor. En esa obra provocó a los "creyentes" con todos los medios de su estilo y de la técnica tipográfica (espaciado, negritas y manecillas) y fortaleció la ironía de su ataque a Hegel poniendo en guardia a los creyentes contra sus propios escritos teológicos.

La filosofía y la religión no pueden unirse; antes bien, la fe debe expulsar la altanería del concepto para no ser abatida por éste. La diferencia entre el ataque de Voltaire a la Biblia y la disolución hegeliana de la religión sólo es aparente. En el fondo, ambos dicen y hacen lo mismo: el francés con ingenioso espíritu; el alemán, con seriedad profesoral. Incluso Hegel

47 *Die Posaune*, *op. cit.*, p. 148.

sobrepujó a su modelo, porque expuso sus blasfemias con calma, y mediante determinaciones universales y filosóficas les confirió un poder más duradero. Era imperturbable porque no conocía fe alguna:

> Voltaire todavía sentía los primeros arrebatos […] del odio, y se enfurecía cuando […] atacaba a los hombres, llegando hasta el corazón de Dios; Hegel, en cambio, redujo con mucha calma toda la cuestión a categorías filosóficas y sus delitos no le costaban más esfuerzo que el de beber un vaso de agua.[48]

Hegel aprendió de la escuela voltaireana que los judíos constituían un pueblo desgarrado y abyecto. Por eso el mito de los griegos le parecía mucho más humano, libre y bello que la Biblia. Lo mismo que Hegel decía acerca del Antiguo Testamento, lo pensaba sobre el Nuevo, y Jehová, quien "en tanto Uno quiere ser Todo", no alcanzó, según él, aquella universalidad espiritual que sobrepasa la "limitación". Junto con la religión *oriental*, Hegel despreció también la revelación *cristiana*, porque ésta aún no había alcanzado la autonomía atea del sujeto. Incluso se atrevió a afirmar que la culpabilidad constituye el "honor" de los grandes caracteres, porque en lugar de pensar en los santos cristianos, evocaba a los héroes de Grecia, y no elogiaba el martirio, sino la "tragedia atea", cuyo contraste principal se daba entre la familia y el Estado –una antítesis que en modo alguno es cristiana–. Según Hegel, los orientales no sabían que el espíritu o el hombre como tal era libre. Es cierto; pero hicieron muy bien, y si, según Hegel, todos los creyentes son orientales, sirios y galileos, "éstos tuvieron razón en no querer ser libres en ese sentido ateo. No queremos estar *en nosotros*, sino *en Dios*".[49] El espíritu tiene que anhelar, esperar, afligirse y lamentarse; pero Hegel dice: *hic Rhodus, hic saltus*, es decir, quiere danzar; y por cierto aquí, en este mundo terrenal. En su *Estética*, Hegel reveló del modo más claro posible su odio contra el cristianismo –puesto que en general trató la historia sagrada desde una perspectiva estética–. Allí declaró, sin sentido figurado alguno, que él no se arrodillaba frente a Cristo y María. En general, despreció toda genuflexión; siempre quiso extender la "autoconciencia" y transformar el mundo entero en su posesión. Para él la autoconciencia y la razón lo eran todo, y negó el resto por considerarlo como poderes "extraños", todavía no libe-

48 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* [La doctrina de Hegel de la religión y del arte], *op. cit.*, p. 100.
49 *Ibid.*, p. 163.

rados por el concepto. La libertad de ser-en-sí-mismo constituyó, para él, el medio y el fin de la historia. Pero para los cristianos sólo existe un poder histórico: el de Dios, y *un* fin *único*: la gloria del Señor. Para realizar dicha finalidad sólo existe *un* medio: Cristo, que es el único mediador entre Dios y el hombre.

¿Qué quiere hacer la mediación de Hegel, frente a ese único mediador, verdaderamente capaz de liberar? Para eliminarlo tuvo que explicar *míticamente* las Sagradas Escrituras. En el fondo, es más radical que Strauss, pues éste sólo admitía algunos mitos del Nuevo Testamento, mientras que, según Hegel, la totalidad del mismo es mítica, simplemente porque es religión expuesta y presentada religiosamente.[50] Eso no basta: en el mito y en el *epos* griego encontraba la obra de individualidades creadoras que se apropiaban libremente de lo tradicional; en los relatos evangélicos, en cambio, hallaba la elaboración, desprovista de libertad, de una tradición dada: es decir, un elemento "formador externo".

Pero si la mitología es el arte que configura humanamente lo divino y le permite al hombre su libre humanidad, la historia sagrada, en otro aspecto, *no* es *mítica*, porque sólo conoce los hechos de Dios y la servidumbre del hombre. La historiografía sagrada no puede, según Hegel, lograr la forma de una obra de arte, porque en ella se admite la nulidad y la abyección del hombre, por una parte, y la uniformidad de la actividad de un ser único, por la otra, faltándole así la posibilidad de todo movimiento espiritual, de conflictos reales y de una superación humanamente libre. "*Cuando el ser único es todo, los otros son siervos y en el fondo se anula la posibilidad de toda historia y de toda concepción histórica.*"[51] Pero, por otra parte, la historia sagrada *no* puede entenderse *simbólicamente*, porque lo divino se atiene a una rígida individualidad, y Jehová experimenta hasta la muerte el destino humano. Dicha historia sólo es simbólica porque ningún fenómeno material y humano encuentra en la Biblia una significación propia, sino únicamente en relación con el Señor. Por tanto, la historia sagrada, interpretada a partir de Hegel, es algo híbrido, compuesto de representaciones orientales e ideas occidentales; *es una turbia mezcla de simbolismo y de mitología*. En el caso de preguntarse si la historia sagrada se debe entender míticamente, en el sentido trivial de Strauss[52] –porque los relatos no siempre corresponden a lo sucedido– el maestro

50 *Ibid.*, p. 180.
51 *Ibid.*, p. 206.
52 En principio, aunque con otros supuestos, Bauer –ya antes de su conversión a la izquierda hegeliana– había rechazado la concepción mítica de Strauss. Véase Th. Ziegler, *Strauss*, *op. cit.*, p. 356.

se reiría ante la mezquindad de tal planteamiento. Él, este gran *jongleur*, que juega con la "espada de doble filo" (*Heb*. 4, 12) de la palabra "Dios", y finge tragársela, ya no asusta a nadie.

De ese modo, en su interpretación de Hegel, Bauer deja transparentar su propia destrucción de la teología, al mostrar que dicha exégesis es la única consecuencia justa de la filosofía hegeliana de la religión. También reclama la atención de los "creyentes" sobre el hecho de que *él* es un discípulo de Hegel mucho más peligroso que Strauss. En efecto, este último concedió demasiado a la historia sagrada, por diferenciar el puro mito del mito que aparece en la historia y por reconocer los hechos reales como fundamentos del último. En su "frenesí" Bauer llegó mucho más lejos: afirmó que los Evangelios mismos eran un *producto teológico del arte*.[53]

> Strauss pregunta e investiga si los relatos evangélicos son *legendarios* [...]; Bauer busca en ellos los vestigios de una *reflexión intencionada* y de un *pragmatismo teológico*. En virtud de la debilidad de su principio, y al reconocer muchos datos históricos del Evangelio, Strauss estuvo finalmente obligado a preguntarse si el *milagro* que se relata es *posible* [...]. Bauer, en cambio, nunca [...] propone esa pregunta y cree no necesitar formularla en absoluto, porque rechaza [...] los relatos de los milagros, mostrando que son *obra de la reflexión. Siente su causa como tan segura que incluso reconoce en los Evangelios un número mucho mayor de milagros de los que admitía Strauss.* Preferentemente trata de milagros *literarios*, porque espera [...] mostrar fácilmente que son meras criaturas de un pragmatismo incauto.[54]

Para Bauer, que en aquel entonces proyectaba la publicación de un "Periódico dedicado al ateísmo y a la mortalidad del sujeto finito",[55] el mismo Strauss era un "Hengstenberg"* (es decir, un reaccionario ortodoxo) "dentro de la crítica". *Él*, en cambio, era "ateo y anticristiano" de hecho, como correspondía a alguien formado por Hegel: él mismo se presentaba a los creyentes con las palabras de su maestro. Irónicamente se describía a sí mismo con la imagen del teólogo del Eclesiástico (14, 22-24): como éste, seguía secretamente la sabiduría; se asomaba a la ventana, escuchaba detrás de la puerta, construía una cabaña con sus manos y llevaba a sus hijos

53 *Op. cit.*, pp. 190-204.
54 *Op. cit.*, p. 59.
55 Ruge, *Br.* 1, 243; cf. 239.
* Ernst W. Hengstenberg (1802-1869), campeón de la ortodoxia, escribió contra los críticos de la Biblia la obra titulada *Cristología del Antiguo Testamento*. [N. del T.]

bajo ese pequeño techo, para finalmente remover el más íntimo sagrario y comprometer todo el edificio de la sabiduría divina, entendiéndola como profana. Inclusive afirmó que la interpretación teológica de la Biblia *tenía que ser* "jesuística", porque el intérprete debía presuponer, por una parte, la verdad eterna de las Escrituras y, por la otra, encontrar en la cultura de su propio tiempo y en la humanidad los supuestos que debían triunfar sobre la primera, aunque contradijesen los escritos bíblicos. Junto con su cultura moderna, el teólogo tiene intereses apologéticos: debe armonizar la Biblia antigua con la cultura moderna y bárbara, cosa que sólo es posible por el sacrificio de ambas.

Las ideas de Bauer no influyeron en la teología y en la filosofía de su época, por eso es problemático que la posición de Overbeck dentro de la teología haya estado inmediatamente influida por el análisis de la "conciencia teológica" de Bauer. Sólo por un instante crítico, el radicalismo de Bauer actuó sobre sus contemporáneos más próximos. Strauss, después de la severísima crítica de Bauer a su *Vida de Jesús*, se apartó definitivamente de él; Feuerbach, a quien al principio se creyó autor de *La trompeta*, rechazó el escrito de Bauer porque le pareció que constituía una defensa de Hegel, y Ruge le había encomendado la más decisiva ruptura con el hegelianismo.[56] Mientras que Feuerbach estuvo lejos, desde el principio, de los "sofistas de Berlín", Ruge comparó la obra crítica de Bauer con la de Voltaire y Rousseau. Bauer fue un "mesías del ateísmo" y el "Robespierre de la teología".[57] Pero muy pronto también a Ruge se le despertaron dudas, porque Bauer sólo era fuerte en la negación y además desconocía el carácter comunitario o político de la existencia humana. Desde el punto de vista histórico y político, nada podía empezar con ese "sistema de la frivolidad". Más tarde, en las *Anécdotas*, Ruge trató de determinar con mayor precisión la "negatividad" de Bauer. Es cierto que éste con coherencia atea logró aclarar algunas inconsecuencias de Hegel; pero no pudo fundamentar nada nuevo:

> No basta con demostrar el progreso del tiempo en el pasado; lo nuevo tiene que sostenerse por sí mismo. En efecto, toda exégesis de algo nuevo, realizada a partir de lo viejo, es errónea. Tal es el defecto de la duplicidad y ambigüedad de Hegel; el defecto de la filosofía que entra en la concepción cristiana del mundo ya superada [...] y al ocuparse de ella interpreta todo falsamente, tanto a sí misma como a los grandes del espíritu.[58]

56 Feuerbach, *Br*. I, 330 y 364; véase 337.
57 Ruge, *Br*. I, 247; cf. 255, 281, 290 y s.
58 *Anekdota*, Zurich y Winterthur, 1843, vol. II, 8.

La trompeta de Bauer, en sentido propio, es una consecuencia de Feuerbach; pero en virtud de su meta polémica, dio un paso atrás. El juicio conclusivo de Ruge, emitido en el año 1846, es idéntico, en el fondo, al de Marx y Stirner: Bauer es "el último teólogo", un herético totalitario que persigue a la teología con fanatismo teológico, por lo cual no está libre de la fe que combate.[59] La crítica *directa* de Bauer a la religión cristiana está contenida en la obra titulada *El cristianismo descubierto. Recuerdo del siglo XVIII y contribución a la crisis del XIX* (1843).[60] Mediante la tesis que establece el origen del cristianismo en la decadencia de la libertad política padecida por el mundo romano, su descubrimiento se relaciona con el *joven Hegel* y anticipa la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. No quiere humanizar la "esencia" del cristianismo, sino probar su inhumanidad, su paradójico contraste con todo cuanto le es natural al hombre.[61] El cristianismo constituye para él "la simple desdicha del mundo". Apareció cuando el mundo antiguo ya no podía sostenerse y encumbró esa desdicha hasta convertirla en la esencia misma del hombre, fijada en el padecer. Pero, según su esencia, el hombre es libre; puede y tiene que probar su libertad frente a la muerte. Él mismo es su propio legislador. Cuando se hace creyente, en cambio, tiene que someterse a una ley extraña. Dios es el Hombre extrañado del hombre; pero no en el mismo sentido en que lo era para Feuerbach. Según éste, el extrañamiento sólo significaba la objetivación superable del ser humano en la imagen de la religión; para Bauer, por el contrario, es una plena pérdida de sí mismo, sólo superable por una total descristianización. La perfecta liberación de la religión es más que una mera liberación: consiste en un llegar a ser autónomo y vacío, un ser libre de toda religión y seguro de sí mismo. Tal libertad se manifiesta principalmente en la autosuperación de la crítica a la religión:

> La Revolución Francesa falló al [...] dejarse arrastrar por el empleo de la violencia policial contra la religión y la Iglesia, aplicando así el privilegio que antes había usado ésta en contra de sus adversarios. [...] Pero

59 Ruge, *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen* [Dos años en París. Estudios y recuerdos], Leipzig, 1846, pp. 59 y ss.

60 Barnikol, *Das Entdeckte Christentum in Vormärz* [El cristianismo descubierto antes de la revolución del 48], *op. cit*. En lo que sigue empleo con agradecimiento el material muy bien documentado de Barnikol. Para la aclaración del título del escrito de Bauer, véase la introducción de Barnikol, §§ 78 y ss. Sobre la relación de Bauer con Edelmann, a que se refiere el subtítulo, cf. su *Geschichte der Politik, Kultur und Aufklärung* [Historia de la política, la cultura y la ilustración], *op. cit*., I, 204-236.

61 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, *op. cit*., p. 215.

> ahora sucede otra cosa: la autoconciencia alcanzó certeza de su libertad, y en el instante decisivo les permitirá a los no-libres la libertad de no ser libres. No impondrá la libertad por la fuerza. Superará el mundo con la libertad. Después de la crisis, la historia no será religiosa ni cristiana; pero contra aquellos que se quedan en la orilla del mundo civilizado y quieren conservar a sus dioses, empleará la clemencia del desprecio. Cuando después de la toma de Tarento los soldados le preguntaron a Fabio qué debían hacer con las imágenes de los dioses que habían capturado, les contestó: dejémosles a los tarentinos sus dioses irritados [...]. Dejémosles nosotros a los cristianos sus dioses irritados.[62]

6. LA EXPLICACIÓN DEL CRISTIANISMO COMO UN MUNDO TRASTOCADO EN MARX

La crítica de la religión hasta ahora considerada tomó una nueva dirección con Marx y concluyó con Stirner. En la obra escrita junto con Engels, *La sagrada familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bauer y compañía* (1844-1845), Marx se volvió contra su anterior colaborador, es decir, contra Bauer. En este escrito polémico se puso de parte del "humanismo real" de Feuerbach. En el comunismo establecido por éste entre el "yo" y el "tú" vio asegurado al hombre real, aunque en su "praxis" no lo haya reconocido como ser social y genérico. En cambio, la antítesis entre la "autoconciencia" y la "masa", establecida por Bauer, regía para él como un mal hegelianismo, basado en Feuerbach. En efecto, la "autoconciencia", a partir de la cual Bauer criticaba a la "masa", ya no era el sujeto totalitario y absoluto de la filosofía de Hegel, sino una subjetividad finita y antropológica que ambicionaba tener significación absoluta. Para Marx, Bauer siguió siendo un "teólogo" y un "hegeliano", que ya en el tratado acerca de la cuestión judía había sido un crítico en la medida en que esa cuestión constituía aún un problema teológico; pero se volvió acrítico en la medida en que dicha cuestión comenzó a ser política. Desde el punto de vista de la realidad social y política, la "autoconciencia" absoluta de Bauer, como el "Único" de Stirner, constituye la absolutización ideológica del principio de la sociedad burguesa, cuya clase esencial es la "clase privada" y cuyo principio efectivo está en el "egoísmo". Por eso Marx combatió en Bauer, y con mayor decisión en Stirner, los *presupuestos* político-sociales que había en ellos y

62 E. Barnikol, *op. cit.*, p. 164.

las *consecuencias* de la "autoconciencia". Todo esto ya aparecía claramente en la antítesis de Bauer, pues su oposición a la "masa" era constitutiva de su "autoconciencia", tal como la "multitud" se oponía, en Kierkegaard, al ser "sí-mismo":[63]

> La crítica absoluta habla de "verdades que de antemano se comprenden por sí mismas". En su ingenuidad crítica, ella inventa un absoluto "de antemano" y una "masa" abstracta e invariable. El "antemano" de la masa del siglo XVI y el "antemano" de la masa del siglo XIX, vistos por el crítico absoluto son tan indistinguibles como esas masas mismas [...]. Si la verdad, como la historia, es un sujeto etéreo, separado de la masa material, no se dirigirá al hombre empírico, sino a lo "*más íntimo del alma*"; no se volverá [...] hacia el *grosero* [...] cuerpo del hombre, sino que, "atravesará por completo" sus vísceras idealistas.
>
> Por una parte está *la* masa, entendida como elemento *material* y pasivo de la historia, desprovista de espíritu y de historia; por otra parte, están *el* espíritu, la crítica, el señor Bruno & Comp., considerados como elemento activo del que parte toda acción *histórica*. El acto de transformación de la sociedad se reduce, pues, a la *actividad cerebral* de la crítica crítica.[64]

Marx concluyó la crítica a Bauer con una expresa polémica contra su "juicio final" sobre Hegel, mediante un "juicio final crítico", escrito al estilo de *La trompeta* y con un "epílogo histórico". "Como enseguida veremos, el mundo no está en decadencia, sino que lo está el *Período crítico de la literatura*." Bauer consiguió realmente, según Marx, sólo una cosa mediante su crítica autosuficiente y meramente "crítica": aclarar, por una aplicación empírica, el carácter idealista de la "autoconciencia" de Hegel.

En el dominio de la crítica de la religión, más decisivo que la polémica contra Bauer fue el examen crítico que realizó Marx acerca de la reducción de la teología a la antropología cumplida por Feuerbach. Según Marx, ella sólo constituyó el *presupuesto* para la *ulterior crítica* de las relaciones vitales entre los hombres. Respecto de esto último, la crítica de Feuerbach a la religión rigió para él como un "resultado" incuestionable. "En Alema-

63 Cf. la alternativa, propia de la filosofía de la existencia, entre el ser sí-mismo y el "ser anónimo" (*Mansein*) en Heidegger, y entre el ser sí-mismo y la "existencia de masas" en Jaspers.

64 III, 251 y s. y 257 y s.; cf. V, 75 y ss.

nia la crítica de la religión en lo esencial está concluida, y ella constituye el presupuesto de toda crítica", afirma la primera proposición de la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. No obstante, el escrito de Marx, referido a la crítica del mundo político no deja simplemente tras de sí la crítica de la religión ya cumplida, sino que en este progreso hacia la crítica del mundo terrenal alcanzó al mismo tiempo un nuevo punto de vista para la crítica del mundo "celestial", que es el de la religión. Ésta se convirtió en una parte constitutiva de la doctrina de las "ideologías".[65] Pero la religión sólo se puede mostrar como ideología cuando el mundo como tal está ya inmunizado. Justamente entonces se necesitará una *crítica del mundo vigente como tal*, es decir, una diferenciación entre lo que el mundo es y lo que debe ser. "El hombre que en la realidad fantástica del cielo [...] sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo, no podrá descubrir la *apariencia* de sí mismo, es decir, el no-hombre allí donde busque y tenga que buscar su verdadera realidad."[66] Pero, por otra parte, sólo se puede entender la consistencia de un mundo que sobrepasa el más acá a partir de los defectos reales *de este* mundo efectivo.

Si se admite con Feuerbach que el mundo religioso sólo es una cáscara que rodea el núcleo terrenal del mundo humano, habrá que preguntarse ¿por qué ese núcleo se rodea con una cáscara que le es extraña, tal como ocurre en general con la supraconstrucción de un mundo religioso e ideológico? Con esa pregunta Marx no sólo *sobrepasó* la crítica de Feuerbach a la religión, sino que al mismo tiempo *penetró* más a fondo en ella. Cualquier crítica de la religión que no pregunte de ese modo será, según él, acrítica. En efecto,

> [...] es mucho más fácil descubrir por el análisis el núcleo terrenal de las ficciones religiosas que desarrollar, *a la inversa*, sus formas divinizadas a partir de las relaciones vitales reales, pertenecientes a un momento dado (es decir, a partir de relaciones histórico-sociales). Este último es el único método materialista y por eso mismo científico,

a diferencia del materialismo científico-natural y abstracto, que excluye el proceso histórico.[67] Por tanto, mientras que Feuerbach sólo quería descubrir el llamado núcleo terrenal de la religión, para Marx la cuestión con-

65 v, 531 y ss.
66 i/1, 607.
67 *Kapital*, i, 6ª ed., 336, nota; cf. K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 98.

sistía en desarrollar la dirección inversa, partiendo de un análisis histórico de las relaciones terrenales de la vida, cuyas miserias y contradicciones –que afloran dentro de dichas relaciones inmanentes– posibilitan y hacen necesaria la religión. Se trata de explicar por qué el fundamento terrenal se desprende de sí mismo para elevarse y penetrar en un mundo distinto al terrenal. Feuerbach no pudo aclarar semejante hecho, pues para él era seguro que en la religión, aunque "indirectamente", se expresaba la "esencia" humana, es decir, lo esencial del hombre. Justamente este punto, que para Feuerbach no constituía cuestión alguna, tenía que poder contestarlo Marx, mucho más teniendo en cuenta que en todos los casos el más acá es lo fundamental y la religión lo inesencial. De aquí se desprende la siguiente crítica:

> Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero el hecho de que el fundamento mundano se desprenda de sí mismo y se fije en las nubes, en un reino autónomo, sólo puede aclararse a partir de la autodispersión y de la autocontradicción de tal fundamento mundano. Luego, éste se tiene que entender en su contradicción, como también se lo debe revolucionar prácticamente. De tal suerte, después de que se haya descubierto, por ejemplo, que la familia terrenal constituye el secreto de la sagrada, se tendrá que aniquilar a la primera desde el punto de vista teórico y práctico.[68]

Como consecuencia, Marx no afirma, como Feuerbach, que "el hombre hace la religión"; pero tampoco sostiene lo contrario, sino que va más allá al continuar la frase con las siguientes palabras: "y por cierto, la religión es la autoconciencia [...] *del* hombre que todavía no se ha conquistado a sí mismo o que ya se ha perdido". Este "sí-mismo" se refiere a un sí-mismo dado en sus relaciones mundanas y sociales. Por eso la religión no significa para Marx la mera "objetivación" del ser humano, sino su cosificación, entendida en el sentido de la "autoalienación". La *religión* es un *mundo al revés*[69] y esa inversión sólo ocurre necesariamente cuando el ser humano todavía no tiene verdadera realidad como ser social. El combate contra la religión del más allá es, de modo mediato, una lucha contra el mundo del más acá que, para su totalización y transfiguración, necesita todavía, en

68 v, 534 (cuarta tesis sobre Feuerbach).
69 i/1, 607; cf. *Bauers Entdecktes Christentum*, § 13.

general, de la religión. A la inversa, la "miseria religiosa" (es decir, la miseria en sentido religioso) "constituye a la vez la *expresión* de la miseria real y [...] la *protesta* contra ella". La religión es el "ánimo de un mundo sin corazón"; el "espíritu de condiciones desprovistas de espíritu" y el "sol ilusorio que se mueve en torno del hombre, en tanto éste no se mueva en torno de sí mismo".

Por eso *la superación de su "beatitud" ilusoria* es, desde un punto de vista positivo, *la exigencia de la "dicha" terrenal.*[70] El socialismo marxista lleva, a través de su voluntad de dicha, a la "muerte" de la religión; pero no quiere penetrar en la "aventura de una guerra política contra ella".[71]

Por tanto, lo "positivo" de la crítica marxista a la religión no consiste en la humanización de la misma (Strauss y Feuerbach) ni tampoco en su mero rechazo (Bauer), sino en la exigencia crítica de abolir una condición que permite que todavía la religión se produzca en general. Dicha condición es social-universal: "La tarea de la historia consiste en establecer la *verdad del más acá*, una vez que haya desaparecido el *más allá de la verdad*". Después de que se ha desenmascarado la "figura sagrada de la autoalienación humana" se trata de desenmascarar por la crítica y transformar por la revolución *la misma* autoalienación en su figura no sagrada y profana, es decir, económica y social. Únicamente de ese modo la crítica de la *religión* y de la *teología* ejercida hasta ahora se transformará en una crítica del *derecho* y de la política, es decir, de la comunidad humana o de la *polis*.

De igual modo, también se modifica el sentido del "*ateísmo*". Deja de ser una posición teológica para convertirse en una forma realmente atea, es decir, se reduce a una configuración mundana, propia de la existencia terrenal. El ateo marxista ya no cree en Dios alguno, sino que cree en el hombre. Ya no combate a los *dioses*, sino a los *ídolos*. En *El capital* Marx presentó como uno de los ídolos del mundo moderno y capitalista el "carácter fetichista" de las mercancías, es decir, la forma mercantil propia de todos los objetos modernos de uso. En el fetiche de las mercancías se muestra la supremacía de las "cosas" sobre los "hombres" que las producen, la dependencia del hombre creador de sus propias criaturas. Ahora se trata de abatir *dicha* supremacía y no un poder religioso superior al hombre: "Así como en la religión el hombre está dominado por chapucerías engendradas por su propia cabeza, en la producción capitalista está dominado por

70 I/1, 607 y s.; cf. Feuerbach, III, 3ª ed., 364 y ss.

71 Cf. III, 125; véase Lenin, *Über Religion* [Sobre la religión], Viena, 1926, p. 24, y como ejemplo práctico de una crítica marxista a la religión: Lenin y Plejanov, *Tolstoi im Spiegel des Marxismus* [*Tolstoi en el espejo del marxismo*], Viena, 1928.

chapucerías producidas por sus propias manos". El mundo por él operado no se halla a disposición del hombre moderno, sino que existe con una especie de peculiar poderío, porque el hombre ha perdido la obra surgida de sus propias manos debido a la modalidad de la producción de la economía privada. La obra de su propia cabeza y de sus propias manos ha crecido por encima de su cabeza y se sustrae a sus manos. No sólo este hecho, sino la totalidad del mundo moderno, convertido por completo en terrenal, vuelve a producir mitos:

> Hasta ahora se creyó que la formación cristiana de mitos bajo el Imperio romano sólo fue posible porque todavía no se había inventado la imprenta. Pero ocurre exactamente lo contrario. La prensa diaria y el telégrafo, que transmiten las invenciones del hombre en un instante y por toda la Tierra, fabrican más mitos [...] en un día, que lo que antes podían producir en un siglo.[72]

Luego, la mera reducción teorética de la teología a la "autoconciencia" o al "hombre" no es suficiente, sino que se necesita una crítica siempre renovada de las relaciones humanas mismas.

7. LA DESTRUCCIÓN SISTEMÁTICA DE LO DIVINO Y DE LO HUMANO EN STIRNER

En su reseña a *La trompeta* de Bauer, Stirner observó que los discípulos de Hegel no habían ofrecido nada realmente nuevo. Sólo levantaron –"con bastante desvergüenza"– el velo transparente con que el maestro solía cubrir sus afirmaciones.[73] Stirner elogió el escrito de Bauer en cuanto exhibía semejante hecho; pero estimó que en su *radicalismo* no había nada de singular, puesto que seguía una característica fundamental y general de los alemanes:

> Sólo el alemán, y únicamente él, proclama, la misión histórico-universal del radicalismo: únicamente él y sólo él es radical sin equivocarse. Nadie es tan despiadado y desconsiderado como el alemán, pues no sólo derriba el mundo vigente, para mantenerse a sí mismo, sino que tam-

72 Marx, carta a Kugelmann del 27 de julio de 1871.
73 *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, pp. 16 y 23.

> bién se destruye a sí mismo. Cuando un alemán demuele algo, tiene que caer algún *Dios* y perecer un *mundo*. Entre los alemanes, el acto de aniquilar –es decir, la creación y la trituración de lo temporal– constituye su eternidad.[74]

De ese modo, Bauer destruyó el espíritu cósmico de Hegel, el Dios cristiano, la Iglesia y la teología, siendo tan "libre e inteligente" como jamás podría serlo alguien que fuese temeroso de Dios.

Stirner quiso superar a los discípulos de Hegel, al volver a descubrir elementos "religiosos" en las reducciones que Feuerbach, Bauer y Marx habían realizado de la esencia de la religión, refiriéndola al hombre, a la autoconciencia o a la humanidad. Dichos elementos sobrepasan a los hombres, es decir, rebasan, como ideas fijas, al hombre singular y real, que en cada caso soy yo mismo.

La parte positiva del libro, que trata del "Yo" y de su "propiedad", lleva la siguiente divisa:

> En la entrada de la época moderna está el Dios-Hombre. A su término, Dios volatilizará al Dios-Hombre y ¿éste podría morir realmente, si en él muriera Dios? Hasta ahora no se ha pensado en esa cuestión, y desde que la obra de la Ilustración, mediante la superación de Dios, llegó en nuestros días a un final victorioso, se creyó estar en lo seguro. No se advirtió que el hombre mató a Dios para ser él mismo el único Dios de las alturas. Se rechazó en absoluto el *más allá* y el fuera de nosotros, y así se cumplió la gran empresa de los ilustrados: se convirtió en un nuevo cielo el *más allá dentro de nosotros* [...]. Dios tuvo que abandonar su puesto, no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo podríais creer que el Dios-Hombre muriera, si antes, además de Dios, no hubiese muerto en él también el hombre?

Por tanto, la superación de Dios –cumplida por las críticas a la religión de Strauss, Feuerbach y Bauer– exigió también una superación del hombre, porque hasta entonces Dios había determinado lo que el hombre debía ser. Pero la cuestión que me concierne no se refiere ni a lo divino ni a lo humano; no se trata de nada universal, sino de algo exclusivamente mío, porque yo siempre soy un "único" dotado de momentánea "propiedad". Puedo ser cristiano o judío, alemán o ruso; puedo tener conciencia de "burgués", de "obrero", o una conciencia meramente "humana": en cuanto yo, siempre

74 *Ibid.*, p. 19.

soy algo más que todo eso, aunque sólo el yo pueda adjudicarme algo a mí mismo.[75]

En la teología filosófica de Hegel, la Encarnación divina significaba *la unidad de la naturaleza humana y divina*; Feuerbach redujo la esencia divina al *hombre, entendido como ser supremo*; para Marx, el cristianismo era un *mundo trastrocado*, hasta que finalmente Stirner reconoció que la humanidad encumbrada al plan del ser supremo constituía una atenuación última del Dios-Hombre, en la cual sólo moría Dios, pero no el hombre.

La diferenciación crítica entre teología y antropología, que para Strauss, Feuerbach, Bauer y Marx era fundamental, se desplazó en Stirner por la acción de una diferenciación más vasta entre las determinaciones *esenciales* y universales del hombre (tanto teológicas como antropológicas) y el *poder en cada caso propio*. En efecto, la diferencia fundamental no consiste en que para uno rija como esencial esto o aquello, sino en que el hombre no se apoye en *nada* más que en *sí mismo*:

> Cuando se venera algo como ser supremo, el conflicto acerca del mismo puede ser comprensible y significativo sólo en cuanto los adversarios más exasperados se pongan de acuerdo en la afirmación principal, es decir, en admitir que existe un ser supremo al que se le debe rendir culto o servicio. Si alguien se riese compasivamente de todo ese combate librado en torno del ser supremo –como podría ocurrir con un cristiano que asistiese a las disputas de un escita con un sunnita– [...] para él la hipótesis de un ser supremo no tendría valor alguno y consideraría que el conflicto basado en eso constituye un juego vano. Para quien niegue el ser supremo no habrá diferencia alguna en afirmar un Dios único o trino, el Dios de Lutero o el *être suprême* o ningún Dios, sino el hombre, que es representativo de ese ser. En efecto, a los ojos de quien lo niegue, todos los servidores del ser supremo serán gentes piadosas, desde el ateo más furibundo al cristiano más creyente.[76]

Animado por la fuerza de la desesperación, Feuerbach atacó el contenido entero del cristianismo,

75 *Der Einzige und sein Eigentum* [*El único y su propiedad*], *op. cit.*, pp. 147 y ss.; *Kleinere Schriften*, pp. 343 y ss.

76 *Der Einzige und sein Eigentum*, pp. 50 y s.; cf. la crítica de Bauer a la "religión de la humanidad": *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe*... [Historia completa de las luchas partidarias en Alemania, durante los años 1842-1846], *op. cit.*, vol. II, 170 y ss.

> […] no para rechazarlo, no, sino para apoderarse de él, con el fin de arrancarlo, con supremo esfuerzo, de su cielo y conservarlo eternamente junto a sí. ¿Acaso no es éste un gesto de desesperación última, un manotazo dirigido a la vida o a la muerte? ¿Acaso todo eso no constituye, al mismo tiempo, el anhelo cristiano […] por el más allá? El héroe no quiere ingresar en el más allá, sino atraerlo y obligarlo a convertirse en un más acá. Y desde entonces ¿no grita todo el mundo […] que lo importante es el más acá, que el cielo tiene que llegar a la Tierra y ser experimentado en ella?[77]

En el "liberalismo" político, social y humano se cumplió la reducción de todo al hombre terrenal; pero ese final sólo fue, según Stirner, el punto de partida para la superación de la diferenciación del hombre entero según lo que debe ser por esencia y lo que es de hecho. Decía que para la antigüedad, el "mundo" aún era una verdad; para el cristianismo, en cambio, lo verdadero era el "espíritu", y los hegelianos de izquierda dieron término a ese mundo espiritualizado, apelando a su fe en el espíritu de la "humanidad". Pero, para decirlo con palabras de Nietzsche, en el mundo futuro "nada es verdadero", sino que "todo está permitido"; porque en él sólo será verdadero aquello de que uno se pueda apropiar sin volverse extraño a uno mismo. Desde el punto de vista del Yo, lo humanamente "verdadero" es nada más y nada menos que aquello que puedo ser de hecho. De tal afirmación se deduce el puesto que Stirner ocupa en la religión cristiana: no la combate ni la defiende, dejándole al individuo la posibilidad y la medida de poder apropiarse de algo con el fin de "disfrutarlo" por sí mismo.

En su respuesta al ataque de Stirner[78] Feuerbach trató de mostrar la imposibilidad de ser un "hombre" y predicar algo del hombre si antes no se distingue en él lo esencial de lo inesencial, lo necesario de lo contingente, lo posible de lo real. En efecto, el hombre jamás es un ser completamente simple, sino en sí mismo diferente. La diferencia religiosamente establecida entre Dios y el hombre se reduce a la "diferencia que se cumple dentro del hombre mismo". Ya al compararnos con otros, nos diferenciamos de nosotros mismos. *En sí mismo*, el hombre siempre se *sobrepasa a sí mismo*. Cualquier instante de la vida tiene por encima de sí algún elemento humano; por eso los hombres siempre son y quieren tener más de lo que son y tienen. Y también por eso hay una diferencia esencial entre "mío" y "mío":

77 *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 43.
78 I, 342 y ss.

"una cosa es lo mío que puede perderse sin que yo me pierda, y otra, lo mío que no puede perderse sin que al mismo tiempo no me pierda yo mismo".

En su réplica, Stirner[79] trató de aclarar el hecho de que su "egoísta" perfecto no es un "individuo" determinado por el contenido y menos aun cierto principio absoluto, sino que, considerado desde el punto de vista del contenido, es una "frase absoluta", la cual, rectamente entendida, constituye "*el final de todas las frases*". Se trata de la designación formal de las *posibilidades de la apropiación en cada caso más propia*, tanto de las de uno mismo como de las del mundo. Pero así entendida, la diferencia entre lo que para uno es esencial o inesencial –que determina modos desiguales de apropiación– deja ella misma de ser esencial. En efecto, semejante distinción sólo puede aparecer como esencial cuando el hombre se aferra a la idea universal del hombre. Sólo con relación a esa idea es posible distinguir las diferencias juzgadas como esenciales o inesenciales, que se efectúan entre el ser-mío y el ser-mío. Si Feuerbach considera *eo ipso* que el amor a una "amante" es más alto y humano que el amor a una "hetaira", funda esa jerarquía en el hecho de que el hombre sólo satisface con su amada su "ser pleno y total"; pero tal cosa ocurre porque no partió de las posibilidades momentáneas de apropiación del individuo, sino de una vida preconcebida y fija: del amor "verdadero", de la "esencia" del amor, sobre cuya base se distingue en general una mujer de otra, como hetaira o como amada. En la relación de unicidad entre este hombre y esta mujer, el hombre puede apropiarse y satisfacerse, en grande o en pequeña medida, por una llamada hetaira o por una llamada querida. No es posible distinguir de antemano por ninguna idea universal lo que realmente y por el momento puede ser mi propiedad, sino que ha de ser testimoniado por una apropiación de hecho. Pero aquello de lo cual un hombre puede apropiarse realmente no le pertenece ni por esencia ni por accidente, sino de un modo originario, porque le corresponde de manera momentánea y peculiar.

Con semejante negación del carácter esencial de toda autodiferenciación, Stirner no sólo descartó la distinción teológica entre lo humano y lo divino, sino también la antropológica, entre lo que soy en sentido "propio" o "impropio". Aquello que, por su parte, presupuso como "idea" sólo fue la "frase absoluta" del Yo.

79 *Kleinere Schriften*, *op. cit.*, pp. 343 y ss.; véase de Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* [El individuo en el papel de prójimo], § 45.

8. EL CONCEPTO PARADÓJICO DE LA FE Y EL ATAQUE A LA CRISTIANDAD VIGENTE EN KIERKEGAARD

La expresión de Stirner el "Único" y el concepto kierkegaardiano de "individuo" designan ambos la misma cuestión planteada desde el punto de vista religioso, en un caso, y profano, en el otro. El problema del radicalismo, que les era común, consiste en el *nihilismo* surgido del *individualismo* extremo; Stirner lo expresa con la frívola frase: "he puesto mi objeto sobre la nada", a saber, lo he puesto nada más que en mí mismo; en Kierkegaard el nihilismo se halla en la gravedad de la ironía y del aburrimiento, de la angustia y la desesperación.[80] Los análisis kierkegaardianos de estos fenómenos cumplen todos la misma función: poner al hombre *sobre sí mismo* y con ello *ante la nada*; es decir, ponerlo en general ante la *decisión*. "O" debe desesperar (activamente en el suicidio y pasivamente en la locura) "o" ha de atreverse a saltar a la fe. En semejante *salto mortale*, en vez de estar el hombre ante la nada, se encuentra frente a Dios, entendido como creador del ser desde la nada; Stirner, en cambio, se declaraba a sí mismo una nada creadora.

El pasaje de *La alternativa*[81] en que Kierkegaard afirma que hoy (1843) no son pocos quienes, con desenfrenada pasión por lo abstracto, se despojan de todo ropaje hasta quedar por completo desnudos, tratando de volverse así hombres normales, se podría referir a alguien como Stirner. Sin embargo, parece dudoso que Kierkegaard conociera el libro de éste. En su obra tampoco menciona a Bauer. No obstante, sería muy inverosímil que Kierkegaard no hubiese sabido algo de él y de su círculo, mucho más teniendo en cuenta que durante la estadía de Kierkegaard en Berlín los hegelianos de izquierda discutían con Schelling y que en esa época dicha polémica también le interesó profundamente a él mismo.[82] Sólo es patente su relación con Feuerbach.

Para Kierkegaard era un hecho claro que la disolución de la teología cumplida por Feuerbach constituía una justa consecuencia de la inclusión hegeliana del cristianismo en la historia espiritual del mundo. En oca-

80 Véase de Karl Löwith, "Kierkegaard und Nietzsche", en *Deutsche Vierteljahrsschr für Literaturwiss. und Geistesgech.*, 1933, Nº 1, pp. 53 y ss.

81 II, 224; cf. VI, 204, 208.

82 *Begriff der Ironie* [*Sobre el concepto de ironía*], de Kierkegaard, fue prolijamente reseñado en los *Hallischen Jahrbüchern* (1842-1843), pp. 885 y ss. Es probable que Kierkegaard haya conocido los escritos de Bauer, porque el tratado de Daub, estudiado por él (cf. nota 15 de este capítulo), había aparecido en el *Zeitschrift für spekulative Theologie* [Revista de teología especulativa] de Bauer (véase *Tagebücher* [Diarios], ed. de Ulrich, *op. cit.*, pp. 261 y 270). También conoció la *Geschichte der letzten Systeme*, de Michelet, en la que repetidamente se habla de Bauer (véase VI, 322, nota).

sión de una polémica contra la transformación, llevada a cabo por Hegel, de la "mediación existencial" cristiana en una doctrina metafísica,[83] citó la proposición de Feuerbach, tomada de *La esencia del cristianismo*, según la cual el secreto de la teología estaba en la antropología, poniéndose de parte de Feuerbach. Como éste, Kierkegaard se hallaba convencido de que la identificación hegeliana entre lo divino y lo humano constituía una contradicción de la época moderna, que reconciliaba ingeniosamente la falta de fe con la fe, el cristianismo con el paganismo:

> La especulación moderna casi parece haber cumplido el artificio de *sobrepasar* el cristianismo y llegar al otro lado de él, o de haber llegado tan lejos en la comprensión del cristianismo que casi lo ha podido reducir al paganismo. No es en modo alguno extraño que alguien prefiera el paganismo al cristianismo; pero es injusto estimar el paganismo como lo más alto que existe dentro del cristianismo. Tal concepción es una injusticia cometida tanto contra el cristianismo –que se convierte en algo distinto de lo que era– como contra el paganismo, que no llega a ser algo que sin embargo ya era. La especulación, que cree haber entendido por completo el cristianismo y al mismo tiempo declara que es su más alto desarrollo, ha realizado el maravilloso descubrimiento de que no existe ningún más allá, de que "arriba", "más allá" y otras expresiones semejantes constituyen limitaciones dialécticas, propias de un intelecto finito.[84]

Pero la relación entre Kierkegaard y Feuerbach no sólo está determinada por la común oposición a Hegel, sino también, inmediatamente, por una especie de simpatía al ataque que Feuerbach llevara contra el cristianismo vigente:

> En general, Börne, Heine, Feuerbach y otros escritores semejantes se interesaron mucho por los que experimentan. A menudo están muy al tanto de cuestiones religiosas, es decir, saben con precisión que no quieren tener nada que ver con la religión. Por eso aventajan en mucho a los sistemáticos, quienes, sin comprensión por lo religioso [...], siempre se preocupan desdichadamente por explicarlo.[85]

83 VII, 259.
84 VII, 57.
85 IV, 418 y s. Sobre Börne, cf. IV, 444. La importancia que Börne tuvo para el movimiento filosófico-político de la década de 1840 queda testimoniada por la afirmación de Engels, quien sostenía que la tarea de la época era fundir a Hegel con Börne (Marx-Engels, *Ges. Ausg.*, II, 102 y s.).

En cambio, a partir de un punto de vista decididamente no-cristiano se puede entender qué es el cristianismo, con claridad no menor a la que se obtiene cuando se parte de un punto de vista decisivamente cristiano. Para la aclaración de tal tesis, Kierkegaard se apoya en Pascal y en Feuerbach:

> He entendido lo religioso de este modo, experimentándolo. Reconozco que lo he entendido rectamente por el hecho de que dos expertos, partiendo de puntos de vista opuestos, concibieron del mismo modo la relación entre lo religioso y el dolor. Feuerbach, que rinde homenaje al principio de la salud, dice que la existencia religiosa (especialmente la cristiana) es una constante historia del sufrimiento. Basta considerar la vida de Pascal para reconocer que esa afirmación es cierta. Pascal sostenía exactamente lo mismo: "el sufrimiento es la condición natural del cristiano" (tal como la salud es la condición natural del hombre sensible).[86]

En los *Diarios*, Kierkegaard afirma que, en principio, escritores como Feuerbach –que alcanzaron la "extrema cultura propia de los libres pensadores"– pueden ser muy útiles al cristiano, pues en el fondo lo defenderán contra los cristianos de hoy, que ya no saben que el cristianismo no es humanidad ni progreso, sino un mundo invertido. "*Et ab hoste consilium*": con esas palabras concluye una referencia a la significación que Feuerbach tuvo para la comprensión de un mundo que se llama cristiano y es una negación del cristianismo.[87]

Más esencial que la apreciación táctica que Kierkegaard enuncia sobre Feuerbach es el retorno de ambos a la crítica luterana de la positividad católica, realizada desde puntos de vista característicos de la apropiación de cada uno. Tal como Feuerbach cumplía su *disolución* de la fe cristiana apelando a Lutero, también Kierkegaard desarrolló su "*ejercitación*" y "repetición" a partir del último:

> Si se excluye la apropiación de lo cristiano, ¿cuál sería el mérito de Lutero? Pero buscad en sus textos, y en cada línea sentiréis el fuerte pulso de la apropiación [...]. ¿Acaso el papado no tenía en abundancia [...] objetividad, determinaciones objetivas y objetivos? ¿Qué le faltaba? Apropiación, interioridad.[88]

86 IV, 426.
87 *Pap.*, X, 2ª ed., 129.
88 VII, 61 y s.; véase Ruttenbeck, *Kierkegaard*, Berlín, 1929, pp. 236 y ss.

El *pro me* y el *pro nobis* de Lutero, de los que Feuerbach deducía que la esencia de la fe estaba en el hecho de confiar en uno mismo, se tradujo en Kierkegaard con las expresiones "apropiación" y "subjetividad". Así como Feuerbach concebía el protestantismo como la modalidad religiosa de la humanización de Dios, Kierkegaard dirá que el riesgo del protestantismo está en que el cristianismo se convierte en un "interés del hombre" y en una "reacción de lo humano contra lo cristiano" tan pronto como quiere subsistir por sí mismo y cuando deja de ser un "correctivo" para transformarse en norma.[89] Al querer evitar ese peligro, llevando al colmo el principio de la apropiación, Kierkegaard se vio obligado a desarrollar la "idealidad cristiana" como "paradoja", es decir, dentro de la extrema tensión de una relación divina en la cual la conducta particular de la apropiación se aferra a la inconmensurabilidad de su objeto extraño.[90] Pero el acento en la relación paradójica entre lo divino y lo humano cae sobre la apropiación cumplida por la interioridad subjetiva. Dios es la verdad; pero ésta sólo existe para la fe de un existente que se halla ante Dios: "Si un existente no tiene fe, Dios no es, ni existe, aunque Dios, eternamente entendido, sea eterno".[91] La proposición hegeliana *de que Dios sólo es esencialmente en "el pensar"*, puesto que el espíritu entendido es el mismo que entiende, se transforma en Kierkegaard –pasando por el principio de Feuerbach, referido a la *esencia antropológica de la verdad cristiana*– en la *tesis existencial de que Dios sólo existe en la subjetividad y para la subjetividad de una "relación con Dios" en cada caso propia*.

A partir de ese concepto fundamental, de naturaleza teológico-existencial, Kierkegaard destruyó la objetividad del cristianismo histórico. Su crítica a la cristiandad mundanizada en la Iglesia y el Estado, en la teología y la filosofía, se convirtió en crítica del cristianismo "positivo" y, por eso mismo, alienado, según el criterio de la interioridad de la apropiación singular, realizada a través de una subjetividad existente. Con su tesis de la "subjetividad de la verdad" –subjetivada hasta la plena negación de toda existencia objetiva y al mismo tiempo verdadera, en el sentido simplemente autónomo– Kierkegaard se instaló en el límite de la correlación que existe entre Dios y el hombre, fijada por Feuerbach en el hombre.[92] Históri-

89 *Tagebücher*, II, 285 y ss., 331 y s., 336 y ss., 388, 404.

90 El tema del análisis hegeliano de "la conciencia infeliz" está dado por la estructura de la conciencia, propia de esa relación; para lo siguiente, cf. Ruttenbeck, *op. cit.*, pp. 230 y ss., y J. Wahl, *op. cit.*, pp. 159 y ss. y 320.

91 *Tagebücher*, I, 284.

92 Véase la crítica de Th. Haecker: *Der Begriff der Wahrheit bei Kierkegaard* [El concepto de verdad en Kierkegaard], Hochland, 1928-1929, Nº 11, y *Christentum und Kultur*, Munich, 1927, pp. 66 y ss.

camente considerada, la reducción llevada a cabo por el último de la religión cristiana al "sentimiento" del hombre sensible sólo fue el preludio empírico del experimento existencial de Kierkegaard, mediante el cual pretendió cancelar la distancia histórica por una "contemporaneidad" interior y de ese modo reconquistar el cristianismo originario, que a través de la existencia particular de cada uno había llegado al final de su decadencia.[93] Con su fuerza espiritual, Kierkegaard fortaleció el sentimiento religioso hasta convertirlo en "pasión" antirracional:[94]

> Desde el punto de vista de una consideración objetiva, el cristianismo es una *res in facto posita*, cuya verdad se cuestiona de un modo puramente objetivo, pues el sujeto moderado es demasiado objetivo como para no querer salir fuera de sí o como para aceptarse simplemente y en todo caso como creyente. Luego, objetivamente entendida, la verdad puede significar: 1. la verdad histórica, 2. la verdad filosófica. Considerada como verdad histórica, ella tiene que ser encontrada mediante un examen crítico de diferentes noticias, etc. Brevemente dicho: se la debe hallar del mismo modo según el cual se descubre la verdad histórica. Si se pregunta, en cambio, por la verdad filosófica, se interrogará por la relación entre la doctrina históricamente dada y reconocida como válida y la verdad eterna. El sujeto que investiga, especula y conoce, ciertamente pregunta, por la verdad; pero no por la verdad subjetiva, es decir, por la verdad de la apropiación. El sujeto que investiga es interesado, por supuesto; pero no de modo infinito y personal, es decir, con pasión.[95]

A pesar de semejante acentuación de la "pasión", el contraste decisivo entre Hegel y Kierkegaard no se halla en el puesto polémico de la subjetividad apasionada contra la razón objetiva, sino en la concepción de la relación entre la *historia* y el *cristianismo*. Kierkegaard sintió la relación de la verdad eterna con el proceso de la historia como un dilema, que trató de resol-

93 Cf. para la destrucción kierkegaardiana de la historia objetiva del cristianismo (en Philos. Brocken [Fragmentos filosóficos]) la lección 27 de Feuerbach sobre la esencia de la religión: "lo histórico no es religioso y lo religioso no es histórico" (VIII, 319).

94 A partir de ese concepto existencial de la fe, Kierkegaard juzga por igual la religión del sentimiento de Schleiermacher y el concepto especulativo de la fe en Hegel. "Lo que Schleiermacher llama 'religión' y el dogmático hegeliano 'fe' no son formalmente otra cosa que la primera e inmediata condición para todo –el *fluidum vitale*–, la atmósfera que respiramos en sentido espiritual, y que por eso no se puede designar rectamente con esas palabras" (*Tagebücher*, I, 54).

95 VI, 118.

ver de un modo paradójico y dialéctico. Hegel ponía lo absoluto del cristianismo en la historia universal del espíritu, de tal modo que no podía manifestarse una ruptura entre ambos. Cuando Kierkegaard, en cambio, pensaba la contradicción que se encuentra en el hecho de tener que construir por deber una "beatitud eterna" por encima del saber histórico, estaba obligado a querer la subjetividad de la apropiación del cristianismo, *en contraste* con su expansión histórica, y a proponer un concepto de historia que ignorase el poder objetivo del acontecer y pervirtiese el sentido histórico. De esa historia así subjetivada para cumplir el fin de la apropiación se derivan los conceptos de "historicidad" ontológico-existencial (Heidegger) y filosófico-existencial (Jaspers).

La apropiación de Kierkegaard tiene la tarea "de quitar de en medio mil ochocientos años, como si no hubiesen pasado" con el fin de que uno se pueda volver íntimamente "contemporáneo" del cristianismo originario. Pero eso sólo es posible cuando el cristianismo, que subsiste desde hace siglos, deja de ser una *realidad* histórico-universal para transformarse en una *posibilidad* peculiar, es decir, en una especie de "postulado":

> De este modo, es cierto que Dios llega a ser, en verdad, un postulado; pero no en la significación inútil en la que generalmente se toma esa palabra. Antes bien, es claro que la única manera por la cual un existente llega a estar en relación con Dios se halla en el hecho de que en la contradicción dialéctica la pasión lleva hasta la desesperación y ayuda a captar a Dios con esa categoría, es decir, con la de la desesperación (o sea con la fe). Luego, el postulado no es en modo alguno arbitrario, sino una *legítima defensa*, por lo cual Dios deja de ser postulado; antes bien, el hecho de que el existente postule a Dios constituye una necesidad.[96]

Por el contrario, no es posible apoderarse de la verdad "absoluta" del cristianismo, entendido en sentido literal, es decir, como verdad objetiva y separada, puesto que el "punto crucial" de su carácter absoluto reside, justamente, en la "conducta absoluta" seguida con respecto a dicho punto. La subsistencia objetiva del cristianismo a través de mil ochocientos años es "como demostración en su favor" [*als Beweiss pro*], en cambio –en el instante de la decisión– "igual a cero"; en cuanto "intimidación en contra" [*Abschreckung contra*] es por completo "excelente". En efecto, si la verdad residiera en la apropiación, la validez objetiva del cristianismo sólo significaría su indiferencia frente al sujeto que soy yo mismo.

96 VI, 275, nota.

Pero ¿cómo, dentro de semejante determinación de la verdad, se debe distinguir en general entre *locura* y *verdad*, puesto que ambas pueden mostrar la misma "interioridad"?[97] Un apasionado anticristiano no sería más o menos "verdadero" que un apasionado cristiano; pero además, cualquier otro *pathos* de la existencia tendría, en cuanto *pathos*, su propia verdad.[98] Kierkegaard advirtió ese dilema, pero sólo lo expresó marginalmente. Aseguró su tesis restringiéndola de tal modo que la interioridad apasionada "de la infinitud" debió diferenciarse de la interioridad de la mera "finitud". Mas, ¿cómo se puede, de acuerdo con esa pauta, distinguir la interioridad *como* tal? La "infinitud" de la interioridad cristiana no se fundamenta por sí misma, sobre la base de una propia subjetividad, sino por su *objeto*, es decir, por la infinitud de Dios. Entonces, la interioridad "de la" infinitud, es decir, la conducta apasionada para con Dios, puede distinguirse de la conducta con respecto a lo finito –que como conducta apasionada sería locura– sólo por relación a Dios y, por tanto, *en contra* de la pasión propia y en todos los casos finita. Si, en cambio, el existir en la pasión constituyese realmente el elemento "último", y lo objetivo fuese "aquello que desaparece", desaparecería, entonces y necesariamente, la posibilidad de distinguir en general entre la interioridad finita y la infinita, y con ello entre la locura y la verdad. De hecho, al trasladar la verdad a la interioridad, Kierkegaard llegó a semejante consecuencia:

> Si se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexionará objetivamente sobre ella, entendiéndosela como un objeto al que se refiere el sujeto cognoscente. No se reflexionará sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo cual el sujeto se relaciona. Si aquello con lo cual el sujeto se relaciona sólo es la verdad y lo verdadero, el sujeto estará en la verdad. Si se pregunta subjetivamente por ella, también se reflexionará subjetivamente sobre la relación del individuo; si sólo el "cómo" de esa relación está en la verdad, también el individuo estará en ella *aun cuando se relacione con la no-verdad*.[99]

Si sólo dependiera de la circunstancia de que el individuo se comportase "con respecto a algo" de tal modo que su relación en verdad (es decir, subjetivamente) fuese una relación con Dios", seguiría siendo necesariamente indiferente el hecho de que Dios existiera. El extremo de la obje-

97 VI, 269.
98 VI, 272 y ss.
99 VI, 274. Todo el pasaje es destacado por Kierkegaard; las cursivas de la última frase las hemos agregado nosotros.

tividad, susceptible de ser alcanzado[100] a través de ese camino hacia la verdad, en que el camino mismo ya es la verdad, constituye la "incerteza objetiva". En efecto, si la propia relación con Dios, vista objetivamente, es decir, desde Dios, es verdadera, el hombre no podría estar seguro de ella. Para un "existente" en la fe, la verdad "suprema" será justamente la incerteza objetiva de su apropiación en cada caso particular. Por eso, según Kierkegaard, se puede orar "en verdad" a Dios, aunque de hecho se rece a algún ídolo pagano; y, a la inversa, se podría orar "en verdad" a un ídolo, aunque se rezara al verdadero Dios cristiano en una iglesia cristiana. En efecto, la verdad es el *cómo* "interior" y no el *qué* "exterior". Pero puesto que a la subjetividad cristiana no le incumbe un "algo *cualquiera*" sino el verdadero cristianismo, y éste sí debe incumbirle; si, por otra parte, la verdad no debe ser locura alguna, la verdad de la fe no *sólo* consistirá en la apropiación subjetiva, sino en el hecho de que ésta "se atenga" a la "incerteza objetiva" *como tal*. Por tanto, la objetividad de la fe no es en sí misma; pero en cuanto se desprende de sí, será constitutiva de la verdad de la personal apropiación. Ambas cosas juntas convierten la fe en "paradoja":

> Si la subjetividad de la interioridad es la verdad, ésta, determinada objetivamente, es una paradoja; y el hecho de que la verdad, objetivamente considerada, sea paradoja, muestra que la verdad es la subjetividad; pues la objetividad se desprende de uno mismo, y su desprendimiento o expresión constituye la tensión y la medida del poder de la interioridad.[101]

Luego, la subjetividad constituye el verdadero camino hacia la verdad, en sí misma eterna; pero ésta, en relación con un existente, será necesariamente paradójica, y sólo en el modo del desprenderse-de-sí, atraerá hacia-sí.

Una de las consecuencias de la subjetividad de la verdad cristiana se halla en la forma de su *comunicación*:

> Cuando concebía esto, en seguida se me aclaró que si quería comunicar algo de lo así concebido, mi exposición tendría que seguir siendo, ante todo, *indirecta*. Si la interioridad es la verdad, cualquier resultado será entonces un trasto sin valor, con el cual no nos debemos agravar mutuamente, y la comunicación de resultados no constituirá un trato natural entre un hombre y otro, en cuanto todo hombre es espíritu.

100 Cf. en cambio la limitación de esta tesis en *Begriff der Ironie*, *op. cit*., p. 274.
101 VI, 279; véase Ruttenbeck, *op. cit*., pp. 230 y ss.

> La verdad, justamente, es la actividad autónoma de la apropiación, lo cual impide resultados.[102]

Puesto que aquello que en el cristianismo es verdad constituye un milagro existente o una paradoja –un Hombre que al mismo tiempo es Dios– esa verdad de verdad sólo podrá ser comunicada paradójicamente y no de modo directo. Se la tendrá que comunicar de tal manera que el otro se ponga en una relación personal de apropiación con respecto a lo comunicado, y no con respecto a aquel que comunica. La verdad de la "mayéutica cristiana" se apoya en la subjetividad existente: ella parte de una verdad y apunta a una verdad sólo indirectamente comunicable, porque es una verdad de la que hay que apropiarse por una actividad personal. La comunicación se reduce al mero acto de "pedir atención", para que de ese modo a cada uno le sea posible la apropiación en cuanto individuo. "*Pedir atención sin apelar a la autoridad* sobre el hecho religioso, es decir, sobre el cristianismo: tal es la categoría de toda mi actividad literaria, considerada como un todo."

Kierkegaard comprendió que también en el carácter indirecto de la comunicación se presentaba la misma contradicción que en la existencialización de una verdad ya puesta de antemano.[103] Finalmente, hace concluir la comunicación indirecta en otra de naturaleza directa, a saber, en el "testimonio de la verdad":

> La comunicación de lo que es cristiano tiene que terminar, por fin, siendo testimonio: el factor mayéutico no puede ser la forma última. En efecto, cristianamente entendida, la verdad no reside en el sujeto (como creía Sócrates), sino que es una revelación que se debe anunciar. En el cristianismo es por completo justo emplear la mayéutica, precisamente porque la mayor parte de las personas se imaginan ser cristianas. Pero puesto que el cristianismo es cristianismo, el mayéutico tiene que llegar a ser testimonio.[104]

102 VI, 314; véase VII, 47 y ss., y IX, 119 y ss.; *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], *op. cit.*, pp. 5 y ss. y 11.

103 Cf. Jaspers, *Philosophie*, 1932, vol. I, p. 317, y en la tendencia contraria, Th. Haecker, *op. cit.*, p. 477: "La respuesta a su pregunta principal: ¿cómo llego a ser cristiano? no yace, como él pensaba, unilateralmente, en el cómo de la fe ni en el mero mundo de la creencia, sino en la *estructura del mundo* que precede a la fe […]. El grave error de Kierkegaard consiste en que para él tanto el punto de partida como todo lo demás depende del *cómo*, mientras que el comienzo para el hombre está en el *qué*, atenido a un *cómo* débil y, por así decirlo, lejano, propio del *qué* dogmático de la fe". Cf. J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, *op. cit.*, pp. 440 y ss.

104 *Tagebücher*, I, 407.

Kierkegaard mismo no se presentó como "testimonio de la verdad", aunque su inclinación más íntima fuese la de "hacerse matar por la verdad" –cosa que sólo le está permitida a un "apóstol" y no a un "genio"–.[105] Por eso su propia categoría cristiana era la de ser "un escritor religioso", situado en el "límite que separa" una existencia poética de otra religiosa. De ese modo también entendió sus discursos religiosos, es decir, según su nombre: no como sermones, sino como "discursos" cristianos en "estilo edificante".[106] Por tal motivo, su ataque a la cristiandad vigente no debe ser entendido como una consecuencia derivada de su característica de ser un autor religioso, sino como la irrupción de su voluntad de ser testimonio y tener la naturaleza de tal. En medio de un escándalo resonante le rehusó al representante de la iglesia danesa el derecho de presentarse como testimonio de la verdad, pues no ofrecía la verdad cristiana con autoridad apostólica. Kierkegaard entró en la polémica en nombre de la "probidad humana": "Quiero atenerme a esa probidad. Por el contrario, no digo que yo me atrevo a luchar por el cristianismo. Supóngase que lo hiciera; supóngase que sea total y literalmente sacrificado: no sería sacrificado por el cristianismo, sino sólo por querer la probidad".[107]

Ese ataque, lo mismo que el dirigido al párroco Adler,[108] sigue siendo profundamente ambiguo. En efecto, lo llevó a cabo desde un punto de vista *interno* del cristianismo y en la lucha lo presentaba "sin autoridad", tal como constantemente lo aseguraba, y, sin embargo, lo mostró como si fuese la perspectiva verdaderamente cristiana. En su escrito inquisitorio contra Adler, Kierkegaard ya había construido la idea de semejante ambiguo ataque, combatiendo a sabiendas con otras posibilidades más leves de polemizar, como, por ejemplo, la de Feuerbach. Un crítico semejante a este último era, "en sentido total, algo tonto". Tales hombres irritados atacaban el cristianismo; "pero ellos mismos se ponían fuera de él; y, justamente por eso, no lo dañaban":

> No; el irritado tiene que tratar de sacarle el cuerpo al cristianismo de un modo por completo diferente: él mismo tiene que tratar de crecer como un topo en medio del cristianismo. Supuesto que Feuerbach, en lugar de atacar el cristianismo, se hubiese puesto a trabajar con mayor astucia; supuesto que hubiese proyectado su plan en diabólico silencio para presentarse después en primer plano y declarar que había tenido una revela-

105 *Der Begriff des Auserwählten* [El concepto del elegido], *op. cit.*, pp. 273 y ss. y 313 y ss.
106 *Tagebücher*, I, 312.
107 *Angriff auf die Christenheit*, *op. cit.*, p. 149.
108 *Der Begriff des Auserwählten*, *op. cit.*, pp. 5 y ss. Adler perteneció originariamente a la derecha hegeliana. Acerca de la problemática del ataque kierkegaardiano, cf. *Tagebücher*, ed. de Ulrich, pp. 130 y ss.

> ción; supuesto que así como el criminal se puede atener a una mentira, también él se hubiera podido aferrar imperturbablemente a la misma, espiando con prudencia todos los aspectos débiles de la ortodoxia –aspectos éstos que estaba muy lejos de atacar– puesto que con cierta ingenuidad y candidez creyó iluminarlos; supuesto que hubiese hecho todo eso tan hábilmente que nadie hubiera advertido su astucia, entonces habría puesto a la ortodoxia en la más grave perplejidad. Interpretada desde lo vigente, la ortodoxia combate, en interés de lo vigente, para mantener la apariencia de que todos somos cristianos, de tal modo que el país mismo sería cristiano y sus comunidades consistirían en cristianos. Si, en ese caso, alguien se pusiese fuera y combatiera el cristianismo, aun vencido, tendría que esforzarse para que las comunidades abandonasen su cómodo y despacioso andar [...] y llegasen a la decisión de renunciar al cristianismo.[109]

"Por extraño que parezca" Kierkegaard ha comprendido que podía participar de una rebelión apasionada contra el cristianismo; pero no de las polémicas llevadas a cabo por la mediocridad oficial.[110] Este juicio sobre Feuerbach refleja toda la problematicidad del propio ataque de Kierkegaard, quien, al no apelar a una revelación personal, engañaba al lector, pues aparentemente combatía el cristianismo vigente desde afuera –que es el modo de poder atacarlo– instalándose, sin embargo, dentro del mismo, en el límite que hay entre el escándalo y la apología.

El propio cristianismo de Kierkegaard debe ser cuestionado a partir de ese ataque al cristianismo vigente. Dicho cristianismo es tan ambiguo como la reflexión de que el hombre, al sufrir, debe "recoger sus lágrimas" o "creer".[111] El fenómeno que llevó a Kierkegaard a decidirse por la interpretación cristiana del sufrimiento era el de su innata "tristeza": sabía que ésta constituía un "desgraciado sufrimiento" condicionado por cierta desarmonía entre lo "psíquico y lo somático", que dialécticamente se tocan entre sí:

> Por eso consulté a mi médico, preguntándole si creía que se podría eliminar aquella desarmonía entre lo somático y lo anímico de mi constitución, de tal modo que yo pudiese realizar lo universal. El médico dudó de que eso fuese posible; entonces le pregunté si creía que el espíritu fuese capaz de modificar y transformar, mediante la voluntad, semejante desarmonía fundamental. Dudó de que eso fuese posible. Tam-

109 *Der Begriff des Auserwälten*, *op. cit.*, pp. 102 y s.; cf. *Angriff auf die Christenheit*, *op. cit.*, p. 401.
110 *Angriff auf die Christenheit*, *op. cit.*, p. 148.
111 *Tagebücher*, I, 300.

> poco me quiso aconsejar que pusiese en movimiento toda mi fuerza de voluntad, que el médico conocía, pues mediante ella yo podría haber hecho saltar en pedazos a la totalidad y deshacerla. Por el momento, he elegido. He considerado aquella triste desarmonía con todos sus sufrimientos (que indudablemente habrían conducido al suicidio a la mayor parte de quienes tuviesen bastante espíritu como para abarcar todo el dolor de la desventura) como siendo el tormento de mi carne, mi límite y mi cruz. [...] Con la ayuda de esa espina en el pie, saltaré más alto que cualquier otro que tenga los pies sanos.[112]

A través de semejante tensa relación entre el alma y el cuerpo, el espíritu de Kierkegaard alcanzó una elasticidad poco común, con la que pudo superar su propia naturaleza. El cristianismo constituyó una salida para su desesperación: "exactamente así como el cristianismo, al llegar al mundo, fue una salida desesperada, también lo siguió siendo para todos los tiempos, siempre que se lo acepte realmente".[113]

Pero lo mucho que Kierkegaard sintió su "decisión" como problema lo muestra la siguiente observación:

> Si mi tristeza de algún modo me ha llevado al error, ello se debe al hecho de que yo considerara como culpa y pecado algo que quizá sólo había sido un desgraciado sufrimiento o cierta inquietud. Ése es el equívoco más funesto, la señal de un dolor casi loco; pero he ido tan lejos, que me ha hecho bien.[114]

La crítica de Nietzsche al cristianismo se introdujo justamente en el punto problemático de la elección y la decisión, mediante su tesis de la "interpretación del valor" cristiano-moral del sufrimiento.

9. LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA MORAL Y A LA CULTURA CRISTIANAS

Según Nietzsche, el pecado y la culpa no son fenómenos que como tales pertenezcan a la existencia humana, sino que sólo tienen *ser* en tanto que

112 *Tagebücher*, I, 276 y s., y 333.
113 VI, 191.
114 *Buch des Richters*, *op. cit.*, pp. 94 y s.; cf. 85 y s.

significan. Tienen existencia en la conciencia del pecado y de la culpa; el ser de estos últimos depende de una estructura de la conciencia y como tales de una *comprensión* verdadera o engañosa del ser. Hay muy diversas "causalidades del sufrimiento": ellas dependen de la ejercitada actitud de conciencia que el hombre puede tomar con respecto a sí mismo. El cristiano interpreta el sufrimiento humano por el pecado; es decir, busca un fundamento racional para su disgusto, pues "las razones alivian" y cuando se "tiene un propio porqué de la vida, uno se adapta a cualquier cómo". Según el criterio de semejante fundamentación del sufrimiento, el cristianismo ha producido un mundo de pecado, a partir de otro que carecía de dicho sentimiento; ha convertido al "enfermo" en "pecador", en culpable:

> La aparición del Dios cristiano [...] hizo [...] surgir sobre la Tierra el grado máximo del sentimiento del pecado. Supuesto que ingresáramos en un movimiento exactamente *contrario*, se podría [...] deducir –de la incesante decadencia de la fe en el Dios cristiano– el hecho de que ahora exista una notable decadencia de la conciencia humana de culpa; incluso no se debe rechazar la perspectiva de que el triunfo completo y definitivo del ateísmo podría liberar a la humanidad del sentimiento de tener culpa con respecto a su principio, a su *causa prima*. El ateísmo es una especie de *segunda inocencia*: son hechos que se corresponden entre sí.[115]

Cuando Nietzsche volvió a invertir la transmutación de los valores, que el cristianismo había cumplido en contra del mundo pagano, la conciencia del pecado se convirtió para él "en el más grande acontecimiento de la historia del alma enferma" y en el "más funesto artificio de la interpretación religiosa". En antítesis con esto, quería reconquistar la "inocencia" de la vida y volver a vincular, más allá del bien y del mal, la existencia –que se había vuelto excéntrica– con el cosmos natural de una vida que retorna eternamente. Pero sólo podía desarrollar la concepción "dionisíaca" de la vida en la forma polémica de una crítica al cristianismo, cuya moral interpretaba como "contraria a la naturaleza". Para poder fundamentar *históricamente* dicha crítica, realizó el ensayo paradójico de volver a los antiguos, hallándose él mismo en la cúspide de la modernidad. La meta anticristiana de su veneración por los griegos fue consecuencia de haber partido de la filología clásica, como ya lo mostró en el bosquejo titulado *Nosotros, los filólogos*.

Si se considera el *Anticristo* en conexión con la formación total de Nietzsche, esa obra no se podrá estimar, por su origen, como "escandalosa", y

115 *Zur Genealogie der Moral* [*La genealogía de la moral*], II, aforismo 20.

menos aun como un "redescubrimiento del cristianismo originario".[116] En verdad constituye el final de una crítica que ya se había iniciado en las *Consideraciones intempestivas*. El hecho de que Nietzsche en su último ataque estuviese animado por un espíritu partidista mayor que el de la primera *Consideración*, depende de que en su aislamiento iba desempeñando cada vez más un papel que le permitía superarse a sí mismo.

El cristianismo personal de Nietzsche se le impuso por el ambiente pietista en que fue educado. E. Podach,[117] en sus interesantes contribuciones a las investigaciones nietzscheanas, ha mostrado con verosimilitud el influjo decisivo de la madre de Nietzsche sobre el ulterior puesto que éste adoptó frente al cristianismo, y estableció que ya los artículos y poemas del joven Nietzsche revelaban que su religiosidad no tenía desde el principio estados vividos y sentidos, sino que era un poco forzada. Lo que en el seno de su familia le salía al encuentro como cristianismo era demasiado débil como para poder despertar en él algo que no fuese antipatía y sospecha –desconfianza que más tarde expresó con aspereza en contra del "cristianismo de Parsifal" de Richard Wagner–. Al comienzo puso en cuestión y combatió la *homeopatía del cristianismo*, es decir, su "moralismo" de corto alcance. Según él, en la actualidad el cristianismo dejó de ser una fe que dominaba el mundo al superarlo, para transformarse en una *cultura* y *moral* cristianas. En cierta ocasión formuló su crítica con cinco "negaciones", la segunda de las cuales abarcaba las demás:

> He reconocido y destacado el ideal tradicional, es decir, cristiano, incluso en los casos en que se había abandonado la forma dogmática del cristianismo. La peligrosidad del ideal cristiano está en sus sentimientos de valor, en todo aquello que puede sustraerse a la expresión conceptual: he aquí el porqué de mi lucha contra el cristianismo latente (por ejemplo, en música o en el socialismo).[118]

116 E. Benz, "Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums" [Ideas nietzscheanas sobre la historia del cristianismo], *Ztschr. für Kirchengeschichte* [Revista de historia eclesiástica], 1937, Nº 2/3, en especial pp. 194 y 291. Según eso, ¡Nietzsche continuaría el "genuino desarrollo alemán de la devoción" y, junto con Strauss, B. Bauer, Lagarde y Overbeck, estaría al servicio de la reposición del cristianismo originario! Sobre la crítica de esta interpretación de Nietzsche, véase W. Nigg, *Overbeck*, Munich, 1931, p. 58.

117 Véase *Nietzsches Zusammenbruch* [El derrumbe de Nietzsche], Heidelberg, 1930; *Gestalten um Nietzsche* [Figuras en torno de Nietzsche], Weimar, 1932; *Nietzsche und Lou Salomé*, Zurich, 1938. Sobre la "cristiandad" de Nietzsche, cf. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 217.

118 *Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], aforismo 1021.

Caracterizaba el cristianismo con la imagen del "agua que refluye" después de una formidable inundación

> Se han probado todas las posibilidades de la vida cristiana, desde las más serias a las más superficiales [...] desde las más despreocupadas a las más reflexivas. Ha llegado el tiempo de descubrir algo nuevo; en caso contrario, se volverá a caer en el viejo círculo. Por cierto que es difícil salir del torbellino después de que nos han hecho girar en él durante dos milenios. Hasta el escarnio, el cinismo y la hostilidad contra el cristianismo han decrecido: se asemeja a una superficie helada en tiempo de calor. Por todas partes el hielo se despedaza; está sucio, sin brillo, formando charcos de agua; es peligroso. Me parece que sólo nos queda una prudente abstención, por completo adecuada al estado de cosas: a través de ella venero la religión, aunque se esté muriendo [...]. El cristianismo estará muy pronto lo suficientemente maduro como para someterse a su historia crítica, es decir, a la autopsia.[119]

Para la conciencia de Nietzsche, la "muerte de Dios" constituía un hecho cuya importancia, más que en el hecho mismo, yacía en sus consecuencias nihilistas. Los motivos esenciales de su crítica a un cristianismo privado de Dios están contenidos en las proposiciones introductorias de un artículo del año 1862 que, por lo demás, se mueve en la órbita tradicional de la humanización de la "esencia" del cristianismo.[120] También el modo según el cual Nietzsche se interesó por Strauss es característico del puesto que ocupaba dentro del cristianismo. Lo que suscitaba y excitaba su crítica no era el cristianismo de la Iglesia y la teología, sino sus metamorfosis mundanas, el "ingenioso hábito de mentir" que el cristianismo antiguo presentó al mundo moderno:

> [...] atravieso con la más sombría circunspección el manicomio del mundo, propio de milenios enteros, llámese cristianismo, fe cristiana, Iglesia cristiana: me guardo mucho de responsabilizar a la humanidad por sus enfermedades mentales. Pero mi sentimiento se transforma e irrumpe tan pronto como entro en la época moderna, en *nuestro* tiempo. Nuestra época es *sapiente* [...]. Lo que antes era simple enfermedad, hoy es algo indecoroso: hoy no es decoroso ser cristiano. *Aquí comienza mi asco*. Miro en torno de mí: no queda ninguna palabra de

119 x, 289; cf. i, 341, donde Nietzsche toma ideas de Overbeck.
120 *Musarionausg.* [Edición de la editorial Musarion], i, 70 y s.

> lo que antes se llamaba "verdad". Ya no soportamos que la palabra "verdad" llegue a boca de los sacerdotes. Aun con la más modesta ambición de honestidad hoy *se tiene que* saber que un teólogo, un sacerdote o un papa, no sólo se equivocan en cada frase que dicen, sino que *mienten*, y que ya no es lícito mentir por "inocencia" o por "ignorancia" [....]. Todo el mundo lo sabe, *y no obstante eso todo sigue como antes.* ¿Dónde ha ido a dar el último sentimiento de decoro y de respeto de uno mismo, si hasta nuestros estadistas –que por lo demás constituyen una especie muy imparcial de hombres que son por completo anticristianos en la acción– todavía se siguen llamando cristianos y van a comulgar? [...] ¿*Quién* niega, pues, el cristianismo? ¿*Qué* significa mundo? Hay que ser soldado, juez o patriota; hay que defender y atenerse al propio honor, querer las propias ventajas, tener *orgullo.* [...] La práctica de cada momento, cualquier instinto o apreciación de valor que se haga *efectiva* son hoy hechos anticristianos. El hombre moderno tendría que ser un *aborto de falsedad* para no avergonzarse de seguir llamándose cristiano.[121]

Como Feuerbach y Kierkegaard, también Nietzsche combatió la última y grandiosa justificación hegeliana de la incompatibilidad entre nuestro mundo mundanizado y la fe cristiana. En Hegel culminaron efectivamente ambas cosas: la tendencia hacia una *crítica radical* de la teología, que procedía de Lessing, y al mismo tiempo la voluntad de una *conservación romántica* de la misma. Por eso Hegel fue *el* gran retardador del "ateísmo sincero", "conforme con el grandioso intento, realizado por él, tendiente a convencernos de la divinidad de la existencia, apelando a la ayuda extrema de nuestro sexto sentido: el 'sentido histórico'".[122] En contraste con esa acción retardataria de un ateísmo sincero, Nietzsche concibió su propia tarea como el *intento por elevar a "una especie de crisis y a una suprema decisión lo referente al problema del ateísmo"*.[123] Creyó que ese ateísmo, pleno de porvenir, había estado prefigurado, por primera vez, en el "pesimismo" de Schopenhauer, y Nietzsche supuso que él mismo lo había desarrollado más tarde con creciente penetración y amplitud, al haberlo tratado como el problema de una autosuperación del "nihilismo" europeo.

La tendencia a un ateísmo "incondicionadamente probo" también determinó la crítica nietzscheana de la *filosofía alemana*, entendiéndola como

121 *Antichrist*, 38.
122 *Fröhl. Wissenschaft* [*La gaya ciencia*], aforismo 357; cf. I, 340.
123 XV, 70.

una *teología a medias*. Kant, Fichte, Schelling, Hegel, y así también Feuerbach y Strauss, eran, según él, "teólogos", "sacerdotes a medias" y "Padres de la Iglesia":

> Cuando digo que la filosofía está corrompida por la sangre de los teólogos, los alemanes podrán entenderme en seguida. El pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana: en el protestantismo está su *peccatum originale*. Sólo basta con pronunciar las palabras "Seminario de Tubinga" para entender *qué* es, en el fondo, la filosofía alemana: una teología *artera*.[124]

El reverso de la concepción nietzscheana del *protestantismo de la filosofía alemana* estuvo en su penetrante visión del *ateísmo filosófico de la teología protestante*. Ésta incluyó en sí misma el ateísmo científico de la filosofía, aunque sólo a medias, de tal modo que en parte fue teología y en parte filosofía. De semejante hecho derivó la "decadencia del protestantismo": "tanto desde el punto de vista teórico como histórico es algo incompleto. Efectiva supremacía del catolicismo [...]. Bismarck se dio cuenta de que ya no existía protestantismo alguno".[125] Como hijo de predicadores protestantes –y con esas palabras se caracterizaba a sí mismo– decía Nietzsche que había visto a demasiados filósofos y doctos alemanes en la casa de sus padres, quienes "*por consecuencia* ya no creían en Dios". "Luego, la filosofía alemana podría ser una continuación del protestantismo."

Nietzsche sintió su propio "inmoralismo" como resultado de la tradición cristiano-protestante: también él era un fruto tardío del árbol de la moral cristiana. "Dicha moral obliga por probidad a negar la moral": la autonegación filosófica de la moral cristiana constituye un aspecto de su fuerza más propia. En primer lugar, en cuanto *dogma* católico, el cristianismo murió con la Reforma; ahora también se extinguía como *moral*, y ya *estamos* en el umbral de *ese* acontecimiento. Finalmente se presenta la cuestión última de la veracidad: "¿Qué significa en general la voluntad de verdad?".[126] Por ahora, la última forma en que se ha preguntado de veras por la verdad, es la del ateísmo "incondicionadamente probo":

124 *Antichrist*, 10; cf. XIII, 14. Véase para este punto la diferenciación de E. Dühring entre la teología y la filosofía, entendida como una distinción entre "sacerdotes de primera y de segunda clase"; y la concepción de la tarea de la filosofía prepositivista, concebida como puesta a cubierto de la retirada de la teología (*Der Wert des Lebens* [El valor de la vida]), cap. III.

125 *Wille zur Macht*, aforismo 87.

126 *Genealogie der Moral*, III, aforismo 24.

> Cuando hoy el espíritu opera con rigor, poderío y sin falsificaciones, en todas partes prescinde del ideal –la expresión popular de tal abstinencia es la del "ateísmo"–, pues *descarta su voluntad de verdad*. Pero semejante voluntad, tal residuo de ideal, es [...] aquel ideal mismo en su formulación más rigurosa y espiritual. Al ser por completo esotérica y al estar despojada de todo aditamento externo, más que un residuo constituye el núcleo del ideal. Luego, el ateísmo incondicionadamente probo [...] *no* está en contra de aquel ideal [...]; sólo es la última fase de su desarrollo, una de sus formas finales y de sus íntimas consecuencias. Es la *catástrofe*, que infunde veneración, de una disciplina para la verdad de dos milenios de duración y que al concluir *prohíbe la mentira de creer en Dios*.[127]

Cuando la voluntad de verdad alcance conciencia de sí misma –sobre este punto no hay duda alguna– también perecerá la moral: "ese gran espectáculo en cien actos, que se reserva a los próximos dos siglos de Europa. Es el más terrible, problemático y quizás el más rico en esperanzas de todos los espectáculos".

En ese derrumbe de los valores hasta ahora vigentes, el hombre está empujado hacia algo "no experimentado" y "no descubierto", pues ya no tiene una patria que le sea familiar. Nuestra pretendida civilización no posee consistencia alguna, porque está constituida sobre condiciones y opiniones que ya han desaparecido:

> ¿Cómo, en semejante mundo de hoy, podríamos encontrarnos como en casa propia? No somos favorables a los ideales mediante los cuales alguien [...] pudiera sentirse familiarizado, incluso en esta frágil época de transición; pero no creemos que esas "realidades" tengan *duración*. El hielo que todavía hoy sostiene se ha vuelto muy delgado, y sopla el viento del deshielo. Nosotros mismos, los sin-patria, rompemos el hielo y otras "realidades" demasiado delgadas [...]. No "conservamos" nada; tampoco queremos volver al pasado; no somos "liberales", no trabajamos por el "progreso"; no necesitamos tapar nuestros oídos frente a las sirenas del futuro, que se hallan en el mercado. [...]. En cuanto "hombres modernos" y desde el punto de vista de la raza y de nuestro abolengo, somos demasiado complejos y estamos demasiado mezclados. Como consecuencia nos tienta poco [...] participar en la mentirosa autoadmiración racista [...]. En una palabra, somos [...] *buenos europeos*; somos

127 *Genealogie der Moral*, III, aforismo 27.

> los herederos de Europa; herederos muy abrumados, es cierto, pero también riquísimamente comprometidos por milenios *de espíritu europeo*: como tales hemos escapado del cristianismo.[128]

Pero no sólo su *Anticristo*, sino también la teoría que hace juego con esa obra –la doctrina del eterno retorno– muestra en qué poca medida el mismo Nietzsche había escapado del cristianismo. La teoría del eterno retorno constituye un expreso sustituto de la religión, y, no menos que la paradoja cristiana de Kierkegaard, ofrece una salida a la desesperación: es el intento de llegar a "algo" desde la "nada".[129]

10. LA CRÍTICA POLÍTICA DEL CRISTIANISMO ECLESIÁSTICO EN LAGARDE

Contemporáneamente con Nietzsche, Lagarde y Overbeck realizaron críticas al cristianismo, menos llamativas, pero igualmente penetrantes. Lagarde lo criticó en relación con la política; Overbeck, con la teología.

En el mismo año de 1873, cuando Nietzsche publicó la primera de las *Consideraciones intempestivas*, apareció el tratado teológico-político de Lagarde, titulado *Sobre la relación del Estado alemán con la teología, la Iglesia y la religión*, cuyas características fundamentales datan de 1859. Como todos los *Escritos alemanes* de Lagarde, también este tratado se distingue por la aguda visión de la íntima conexión existente entre la teología y la política. Su ruptura con el cristianismo vigente fue tan erudita como decisiva, y por su penetración radical supera a la de Strauss, cuya obra sobre la vida de Jesús –surgida "de un honesto impulso de saber"– Lagarde reconoció expresamente.[130]

La crítica de Lagarde niega en absoluto la cristiandad evangélica de las dos iglesias cristianas. En primer lugar, y ante todo, la crítica se dirige contra el protestantismo alemán, cuya caducidad histórica depende de su misma esencia, es decir, de haber sido una mera reforma de la doctrina católica de la fe:

> La Reforma dejó intacta la doctrina de la Iglesia católica, en todo cuanto ésta afirmaba acerca de Dios, Cristo y el Espíritu Santo; por tanto, en

128 *Fröhl. Wiss.*, aforismo 377.
129 Carta a Rohde del 23 de mayo de 1887.
130 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften* [Escritos alemanes], Gotinga, 1892, p. 60.

> todos los puntos que escandalizaban a la conciencia moderna. El conflicto entre los protestantes y la Iglesia gira, simplemente, en torno de la manera según la cual se cumple, a través de Jesucristo [...], la redención del género humano, de los pecados y los castigos, y alrededor de ciertas instituciones mediante las cuales se dificultaba, según los reformadores, el logro de una redención que consideraban justa: por eso los protestantes se vieron obligados a eliminarlas.[131]

También la "conciencia moral" aceptada por el protestantismo sólo se fundamenta en relación con las condiciones, históricamente desarrolladas, de la Iglesia católica, a las que Lutero combatió en puntos particulares, pero las supuso en su totalidad. Cuando, por la paz de Westfalia, el protestantismo fue definitivamente reconocido, perdió el último vestigio de la fuerza interior que tuvo durante su oposición a la iglesia dominante. "Se le dio el solemne permiso de vivir, quitándosele el último pretexto para vivir." Lo que hoy se llama protestantismo no es evangélico ni reformador, sino un residuo deteriorado.[132] La "liberación", que según la opinión generalizada produjo dicho movimiento, no se basa en su excelencia, sino en su íntima "solubilidad". Pero, por otra parte, cayó en un proceso de destrucción cuya consecuencia fue que Alemania –que se llama a sí misma protestante– se liberó de todos los impedimentos de su evolución natural, que estaban contenidos en el sistema católico y en las partes católicas conservadas por el protestantismo. Tampoco la mera configuración política de Alemania fue obra de la Reforma, sino que Lagarde la atribuye a la circunstancia de que los Hohenzollern fundaron en Brandeburgo y en Prusia un Estado independiente, cuya "existencia menesterosa" –la necesidad de llegar a ser algo– lo obligó a expandirse.[133] Tampoco nuestros clásicos fueron en modo alguno protestantes, si con esta palabra se entiende la teoría de la fe sustentada por la Reforma.[134] Por fin, tampoco se debe entregar completamente a la clase eclesiástica protestante, porque carece de todo sentido para lo "espiritual" o eclesiástico (Nietzsche decía: lo "sagrado"). La clase de los eclesiásticos es una "proyección teológicamente coloreada de veleidades políticas". Por la suspensión del celibato y la negación del sacerdocio, el protestantismo imposibilitó que los hijos de buenas familias y los espíritus más finos se hiciesen eclesiásticos y servidores de la Iglesia.[135]

131 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, *op. cit.*, p. 39.
132 *Ibid.*, p. 25.
133 *Ibid.*, p. 6.
134 *Ibid.*, p. 47.
135 *Ibid.*, pp. 11 y s.

El daño fundamental de la Iglesia estuvo en haber aceptado el principio judío,[136] que se atiene a lo ya acontecido o pasado, en lugar de poner como meta de la vida religiosa lo que siempre vuelve a acontecer, es decir, lo que está eternamente presente. Pero en su forma más antigua, la Iglesia corrigió ese mal "con instinto maravillosamente justo", mediante el sacrificio de la misa, por el cual el hecho histórico se vuelve a repetir constantemente:

> El sacrificio de la misa constituye la fuerza del catolicismo, porque sólo por la misa el cristianismo (no digo el Evangelio) llega a ser una religión; y sólo ésta, y no un sustituto de ella, puede encadenar el corazón de los hombres. El eterno espíritu del hombre no se libera por lo que ya ha acontecido alguna vez. El sumergirse en el pasado no constituye la religión sino la sentimentalidad, y la conciencia de la vida inmanente de formas eternas en el tiempo se desvanece cuando se ensalza como religión el recuerdo –que se debilita año tras año– de hechos antiquísimos y no renovados. Por eso, para nosotros, la religión es una opinión, un tener algo por verdadero, una fe y una representación, en lugar de ser vida. Hasta que no abandonemos esa concepción fundamentalmente venenosa no será de ningún modo posible mejorar nuestra condición. Necesitamos el presente de Dios y de lo divino, y no su pasado. Por eso no se puede hablar de protestantismo, y dada la inaceptabilidad de la doctrina católica, referida al sacrificio de la misa, tampoco del catolicismo: luego, no será posible hablar de cristianismo en general.[137]

Ambas Iglesias constituyen una desnaturalización del Evangelio, y todas las comunidades religiosas hasta ahora existentes están extinguiéndose frente al Estado: "cuanto más se apoyen en él, tanto más rápidamente morirán, pues su vida, aunque de diversos modos, es artificial, y se conserva por el mutuo respeto que se conceden y por sus recíprocos contrastes."[138] En un tratado posterior, de 1878, Lagarde profetizaba que el futuro mostraría que todo cuanto aconteció desde la Reforma en el ámbito protestante no constituía desarrollo alguno del cristianismo, sino el intento de lograr nuevas configuraciones, "pues dicho desarrollo, por una parte, no se basaba

136 Lagarde distingue entre Israel y Judea. El primero había sido un pueblo ingenuo, que no suscitaba antipatía alguna; el último era un "producto artificial" que despertó un *odium generis humani*, sólo comparable a los jesuitas y a los alemanes del segundo Reich, que, en todas los casos, y no sin razón, fue la nación más odiada de Europa (*op. cit.*, pp. 237 y s.).

137 *Ibid.*, p. 62.

138 *Ibid.*, p. 64.

en las leyes de inercia o de decadencia y, por la otra, se fundamentaba en el poder nacional de los pueblos germánicos, liberados de la presión de la Iglesia romana". Tanto el protestantismo como el jesuitismo estaban lejos de constituir un cristianismo originario. El camino futuro de ambos poderes está ahora claramente trazado:

> El jesuitismo tiene la obligación de transformar la Iglesia que representa, llevándola de su Estado romano-católico a la condición de ser universal-católica; pero semejante Iglesia ha sucumbido dentro de la nacionalidad germánica [...]. Los pueblos germánicos, en cambio, han de relacionar la religión con su nacionalidad, pues el protestantismo sólo alcanzó lo que alcanzó por las disposiciones germánicas de sus secuaces; y la posición adoptada por ellos contra Roma fue natural si quienes al combatir no debían ser cristianos, sino germanos. La divisa programática de ambos contendientes es ésta: una religión universal dada en lo singular y religiones nacionales dadas en lo plural.[139]

Lagarde completó la crítica histórica de las Iglesias cristianas y de la teología de las mismas en el bosquejo de una "religión del porvenir". El contenido del movimiento llamado a formar una religión nacional debe ser doble: por una parte, utilizará las concepciones éticas y religiosas del cristianismo y principalmente las de la Iglesia católica; y, por otra parte, retendrá las "cualidades nacionales del pueblo alemán". Los dogmas eclesiásticos tienen que despojarse del "veneno judío" para que sean "aplicables religiosamente" Por el contrario, no se deben refutar los dogmas en la forma atenuada que presentan en los sacramentos, porque en éstos, dentro de la envoltura de cosas terrenales, la fuerza divina actúa de modo misterioso y salvador.[140] Pero se deberá pensar en una sede corpórea de los sacramentos, a fin de que puedan actuar. Lagarde creía que ese cuerpo se construye por sí mismo, siempre que en dicha construcción no se obstaculice el espíritu. Provisionalmente corresponde abrir el camino mediante el desplazamiento de los obstáculos.

Desde un punto de vista negativo, Lagarde expuso de modo más determinado las "disposiciones de naturaleza germánica" que se realizarán en la Iglesia del futuro. Será esencialmente antijudía, pero no anticristiana, en cuanto por doctrina de Cristo se entienda la del puro Evangelio. El auténtico carácter alemán no puede encontrarse en los círculos cultos del pre-

139 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, *op. cit.*, p. 233.
140 *Ibid.*, p. 234.

sente, pues la Alemania oficialmente reconocida es tan antialemana como la literatura clásica, estudiada en las escuelas, que por una parte es cosmopolita y por la otra la determinan modelos griegos y romanos. En contraste con la cultura, que Hegel había convertido en escolástica, lo alemán se halla en la mitología alemana de Grimm, en la independencia del espíritu, en el amor a la soledad y en la originalidad de los individuos. "Quien conozca el signo del nuevo Imperio alemán y lo interprete sabrá, con lágrimas en los ojos, lo muy alemán que será semejante imperio."[141] Tampoco el concepto de lo "bueno" es alemán, sino el de lo "auténtico"; pero, ¿quién podría penetrar en la plenitud del material cultural y abarcar lo originario, sobre todo teniendo en cuenta que la vida del individuo está cada vez más determinada por las profesiones y que el despotismo se cubre con la máscara de la libertad?

La Alemania que Lagarde deseaba ver "jamás existió"; como el ideal, al mismo tiempo, es nula y potente. Para aproximársele se debe aniquilar toda apariencia y expulsar los "teoremas judíos y celtas" dispersos sobre Alemania:

> Si en Alemania se quiere tener religión, puesto que la condición previa e insuprimible de la existencia de la misma se halla en la honestidad y la veracidad, se deben quitar todos los trastos extranjeros que enmascaran a Alemania y con los cuales ella miente a su más propia alma más de lo que ésta lo haría en el engaño individual de sí misma. Palestina y Bélgica, 1518, 1789 y 1848 en nada nos conciernen. Por fin hemos llegado a ser lo suficientemente fuertes como para cerrar la puerta de casa a los extranjeros: expulsémoslos de una vez de nuestro hogar. Cuando esto ocurra, comenzará el trabajo propiamente dicho.[142]

Pero semejante trabajo exige una "acción heroica en la época del papel moneda, del agio bursátil, de la prensa de partido, de la cultura general". La cuestión está en saber si se puede realizar en 1878 lo que… tendría que haber ocurrido en 878.

Lagarde designaba la religión del porvenir con la expresión "devoción" alemana y para ella exigía otra teología, además de la ya vigente, que debía enseñar la historia general de la religión y "descubrir senderos". "Existe un saber de la religión en cuanto hay una historia de las religiones."[143] Ésta

141 *Ibid.*, p. 240.
142 *Ibid.*, p. 247.
143 *Ibid.*, p. 68.

debe descubrir una religión nacional que no puede ser católica ni protestante, sino exclusivamente alemana: "una vida que se tutea con el creador omnipotente y el redentor; una magnificencia real y cierta potencia dominadora frente a todo cuanto no sea de linaje divino". "No debemos ser humanos, sino hijos de Dios; no liberales, sino libres; no conservadores, sino alemanes; no creyentes, sino devotos; no cristianos, sino evangélicos: lo divino debe vivir concretamente en cada uno de nosotros y todos nos debemos reunir en un círculo que es completo en sí mismo."[144] Esta religión nacional-alemana corresponde a "la esencia de la nación alemana, querida por Dios".

En su época, la crítica de Lagarde al cristianismo sólo influyó en un estrecho círculo; pero posteriormente tuvo eficacia entre las autoridades religiosas del tercer *Reich*, que cancelaron mil años de historia alemana y quisieron reducir el cristianismo a una "devoción" específicamente alemana.

11. EL ANÁLISIS HISTÓRICO DEL CRISTIANISMO ORIGINARIO Y DEL CRISTIANISMO DECADENTE CUMPLIDO POR OVERBECK

En virtud de su relación con la crítica histórica de F. Ch. Baur, Overbeck se consideraba perteneciente a la "escuela de Tubinga", aunque sólo en sentido "alegórico". Con respecto al desarrollo de la crítica alemana a la religión cumplida desde Hegel a Nietzsche, es posible destacar en sus escritos las siguientes actitudes: frente a Nietzsche, en relación con la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, nació su obra *Cristiandad de la teología* (1873). Además, analizó críticamente la obra de Lagarde y de Strauss, de B. Bauer y de Kierkegaard; y, de modo mediato, la de Hegel.

El primer capítulo de la *Cristiandad de la teología* trata de la relación de la teología con el cristianismo en general. Oponiéndose a Hegel, quiso probar que no sólo la teología moderna, sino también la *ciencia* teológica estaban desde el comienzo en un fundamental desacuerdo con el sentido originario de la *fe* cristiana. Puesto que el cristianismo primitivo consistía en una creyente espera del fin del mundo y del retorno de Cristo, sintió la "más inequívoca aversión" contra toda ciencia, ya que el antagonismo entre la fe y el saber no se podía reconciliar hegelianamente: eran "por completo irreconciliables". "La actividad de toda teología, ocupada en conectar la fe con el saber, es, en sí misma y en su estructura, *no-religiosa*. Por eso jamás podrá nacer una teología en la que junto al interés religioso no

144 P. de Lagarde, *Deutsche Schriften*, *op. cit.*, p. 76; cf. 97.

entren otros extraños a éste."[145] De ninguna manera el destino del cristianismo podría inducirnos a pensar que la relación de la fe y el saber está reconciliada. En efecto, una religión que esencialmente vive en la esperanza de la *parusía*, siendo fiel a sí misma, no podría proponerse la construcción de una ciencia teológica o de alguna Iglesia. El hecho de que tal cosa ocurriese tan rápidamente no se explica por el cristianismo mismo, sino por su ingreso en el mundo de la cultura pagana, que no pudo aniquilar y en el que buscó un apoyo, aunque hasta la Reforma el cristianismo jamás había perdido la conciencia de su posición contraria al mundo y al Estado.

La lucha entre la fe y el saber ya se había librado en la cuna del cristianismo cuando el gnosticismo aniquiló todos los supuestos de la nueva fe, transformándola en metafísica. Pero el derrocamiento del gnosticismo sólo condujo a un nuevo contrato con la ciencia mundana, cosa que el alejandrinismo presentó enérgicamente:

> La simple fe en la salvación a través de Cristo se replegó con fuerza sobre sí misma; junto a la [...] gnosis, declarada falsa, se puso una teología cristiana, entendida como verdadera gnosis, en la cual –particularmente por medio del canon cristianamente fundado– se aseguró cierta *summa* de tradición cristiana, que la fe protegía contra los ataques del saber; pero por lo demás se consideraba como completamente lícito elevarse desde el punto de vista de la fe al del saber. La prueba segura del contraste que existía entre el saber y los intereses religiosos puros de la fe está en el hecho de que aun en esa forma temperada, la ciencia sólo pudo penetrar en la Iglesia mediante una especie de violencia, y sólo le fue posible afirmarse en ella en virtud de una celosísima vigilancia, corriendo, sin embargo, el riesgo de ser tildada de herejía cada vez que avanzaba con algún movimiento más libre. De hecho, la ciencia siguió siendo el semillero de incesantes conflictos con la fe profesada por la comunidad. Muy característica de toda esta evolución fue la circunstancia de que ya en su comienzo –en el pasaje del siglo II al III– estuviese representada por Clemente de Alejandría y, después de él, por Orígenes.[146]

Pero el contraste primitivo de la fe cristiana con el saber teológico surgió con toda claridad cuando, en una época posterior, cayó también la ilusión dominante durante la Edad Media según la cual la teología sólo se

145 *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* [Acerca de la cristiandad de nuestra teología actual], 2ª ed., Leipzig, 1903, p. 25.

146 *Ibid.*, pp. 28 y s.

refería a la fe cristiana de modo positivo y apologético. Desde el momento en que la teología protestante se posesionó de los métodos de la crítica histórico-filosófica, propios de las ciencias profanas, la teología debió convertirse en sepulturera del cristianismo, y quien no se ocupe de teología con el simple fin de afirmarla tendrá que reconocer que ella sólo es "un fragmento de la mundanización del cristianismo, un lujo que se le permite; pero que, como todo lujo, no se puede disfrutar en vano".[147] La única tarea real de la teología es la de problematizar el cristianismo como religión, sea de modo crítico, apologético o liberal. En efecto, el saber crítico-histórico puede derrumbar la religión; pero, en cambio, no puede reconstruirla como tal. Nada estaba más lejos de los propósitos de Overbeck que el "encumbramiento" hegeliano de la religión cristiana al plano de una existencia conceptual. Por su fundamental diferenciación entre la historia del "origen" y la historia de la "decadencia", se encuentra –en relación con el "desarrollo" del cristianismo– en extremo contraste con la construcción optimista y progresiva de Hegel. El protestantismo no significa para Overbeck, como tampoco para Lagarde, la plenitud del cristianismo, sino el comienzo de su destrucción. La productividad de la Iglesia cristiana cesó con la Reforma que, en general, no tuvo ningún significado religioso autónomo, al estar condicionada por su protesta contra la Iglesia católica. La consecuencia de despreciar el carácter extramundano, propio del cristianismo, es "absurda", porque conduce a considerar los primeros mil quinientos años de la fe cristiana como el encubrimiento de su esencia propiamente dicha.[148] Ése fue, justamente, el resultado de la construcción hegeliana, según la cual el cristianismo debía "realizarse" progresivamente en el mundo, es decir, mundanizarse. Dentro del mundo moderno, el último cristiano verdadero fue, según Overbeck, Pascal; en cambio, juzgó a Lutero con palabras semejantes a las de Nietzsche y Denifle.

La posición de Overbeck con respecto a Hegel es de rechazo. No otra cosa ocurre con relación a aquellos que, en nombre del cristianismo, combaten lo vigente, tales como Vinet, Lagarde y Kierkegaard. Puesto que le negaba a la teología el derecho de representar al cristianismo, también él renunciaba a representarlo:

> En particular, mi posición con respecto a las cosas es completamente distinta a la de Kierkegaard, que ataca el cristianismo, aunque lo represente. Yo, en cambio, no lo ataco, aunque esté apartado de él; y al mismo

147 *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, p. 34.
148 *Ibid.*, p. 84; cf. Nietzsche, I, 340.

> tiempo que hablo como teólogo, no quisiera serlo. Kierkegaard, con un pretexto paradójico, habla como reformador del cristianismo; yo no pienso de ningún modo en eso, pero tampoco se me ocurre reformar la teología, que constituye mi ocupación. No sólo pongo en tela de juicio su actual y completa caducidad e impugno sus fundamentos, sino que confieso su *nulidad* en sí y por sí. Sin ninguna reserva dejo que el cristianismo siga corriendo.[149]

Como "punto débil" de la posición de Kierkegaard con respecto al cristianismo, consideraba la "etiqueta falsa, retórica y paradójica de su ataque" y su mera "afectación de polémico, posibilitada por una máscara":

> Parece que Kierkegaard se basa en sí mismo y combate el cristianismo para liberarse de él; pero sólo hace tal cosa después de haber puesto pie en el cristianismo. En todo caso, no debió atacarlo; y, en cierto sentido, le estaba menos permitido hacerlo que a los atacados por él. Es más legítimo que un mal representante del cristianismo lo critique, en vez de criticarlo alguien indiscutible, indiscutible inclusive ante sus propios ojos.[150]

La posición que Overbeck adoptó frente a B. Bauer surge de su reseña a un escrito de este último sobre *Cristo y los Césares*.[151] Después de registrar en cuatro largas columnas las "cosas increíbles" que, luego de treinta y cinco años, Bauer volvió a presentar al público sin la menor atenuación –con una constancia que sería imponente, si no fuese tan caduca por su falta de fundamentación científica– dice, al concluir, que a pesar de toda crítica la tesis de Bauer, según la cual el cristianismo y el estoicismo procedían de una y la misma raíz, no debe ser impugnada, y que a menudo las ideas de Bauer "no son malas". Tanto más, pues, habrá que lamentar el carácter totalmente defectuoso de su trabajo. De hecho, la participación del paganismo grecorromano en el nacimiento de la Iglesia ha sido muy subestimada, tal como, en general, la historia de la Iglesia antigua sólo se podría tener en cuenta "por una buena cantidad de paradojas". Sin embargo, quien presente tales paradojas tendrá que darles una forma que las capacite para que puedan desembocar gradualmente en la corriente de convicciones bien

149 *Christentum und Kultur*, ed. de C. A. Bernoulli, Basilea, 1919, p. 291.
150 *Ibid*., p. 279; cf. el juicio de Overbeck sobre Feuerbach en W. Nigg, *Overbeck*, *op. cit*., p. 136.
151 *Theol. Lit. Zeitung* [Revista de literatura teológica], 1878, col. 314 y ss.

fundadas, en lugar de dejarlas dentro del ámbito de lo meramente extravagante. Prescindiendo de esas objeciones, la lectura de la obra de Bauer "no les sería desaconsejable" a los teólogos. En efecto, aunque el material haya sido recogido muy apresuradamente y el autor lo presentase sin plan alguno, puede llevar a consideraciones fecundas. El paralelismo entre el estoicismo y el cristianismo se podría perseguir de un modo mil veces más provechoso y más fina y profundamente del que Bauer trazó, y entonces resultarían observaciones de las que él no tuvo presentimiento alguno.

Si comparamos estas afirmaciones críticas con el modo según el cual Overbeck pensó en la relación del cristianismo con la antigüedad, se fortalecerá el acento final de su crítica que en principio le era favorable, aunque en los puntos particulares haya sido muy severa. El mismo Overbeck siempre subrayó el carácter "antiguo" del cristianismo, poniendo en tela de juicio su "novedad" absoluta: por eso opuso la antigüedad y el cristianismo a lo moderno.[152] Afirmó indirectamente la "afinidad de estirpe" del cristianismo con el mundo antiguo y afirmó que cuando la antigüedad desapareció de nuestra vida, disminuyó en igual medida la comprensión del cristianismo.[153] Ya en *La cristiandad de la teología* sostuvo que la antigüedad había llegado a nuestros tiempos embalsamada en el cristianismo, y puesto que este mismo era un fragmento de antigüedad, un cristianismo "moderno" constituía una contradicción en sí misma. La afinidad de Overbeck con la posición teológica de Bauer llega más lejos de lo que él mismo creía, pues nadie, fuera de Bauer, había descubierto con anterioridad a su obra el necesario "jesuitismo" de la "conciencia teológica"[154] ni mostrado de modo tan radical la contradicción entre estos dos supuestos: el de la Biblia y el de la cultura temporal.

Overbeck defendió repetidas veces la teología crítica de Bauer contra las ambiciones e ilusiones de la teología apologética y liberal. Su afirmación de la incompatibilidad de la cultura mundana con el cristianismo es irrefutable y no depende del aparente cosmopolitismo y de la efectiva pequeña burguesía, notas de una cultura que Strauss, en su ancianidad, había con-

152 W. Nigg, *op. cit.*, p. 138.

153 *Studien zur Geschichte der alten Kirche* [Estudios sobre la historia de la Iglesia antigua], I, 1875, p. 159; cf. los paralelos en *Wir Philologen* [Nosotros, filólogos], X, 404 y ss., de Nietzsche, y los mismos en Nigg, *op. cit.*, p. 44, nota. El mismo significado que para Overbeck tuvo la cuestión acerca de la cristiandad de la teología aparece en la concepción nietzscheana del helenismo de la filología clásica.

154 *Hegels Lehre von der Religion und Kunst*, *op. cit.*, pp. 41 y ss., y *Entdecktes Christentum*, § 16.

siderado como "nueva fe". Strauss tuvo absoluta razón al reconocer el significado fatal ínsito en la idea de una "vida de Jesús". Pero se equivocó al pensar que una teología verdaderamente crítica llevaba necesariamente a la negación del cristianismo. Sin poder representarlo, es posible, sin embargo, defender el cristianismo

> contra todas las teologías que piensan representarlo, mientras que de hecho se acomodan al mundo y, por indiferencia al modo de considerar la vida, lo disecan y convierten en una ortodoxia muerta que lo separa del mundo, o lo rebaja a ser mera mundanidad, haciéndolo desaparecer en ella. La teología crítica debería defender al cristianismo de una teología que, protegida con el nombre de cristianismo, arrastra por el mundo su ser irreal, despojado en todo caso de lo que sería su alma, a saber: la negación del mundo.[155]

Strauss desconoció la excesiva humanidad del cristianismo y quiso dejar de pensar en ello, cosa que logró al olvidar –más allá del "sentimiento de la humanidad y de lo nacional"– la "pequeñez de un hecho: el de ser hombres".[156] Si comparamos lo que Strauss dice sobre el Estado y la guerra, sobre el poder político de castigar y sobre la clase obrera, con los paralelos cristianos que estableciera, por ejemplo, San Agustín, no queda duda alguna de que allí todo estaba dicho de un modo más profundo y al mismo tiempo más humano y por eso mismo más verdadero. Pero el cristianismo ya había terminado alguna vez con una cultura tal como la que representaba Strauss. Para tener razón contra el cristianismo no se debería partir del punto de vista de una cultura inferior a la que él dominó, sino de otra que lo aventajara. Esta crítica a las "confesiones" de Strauss abarcó en pocas y sobrias frases todo cuanto Nietzsche dijo en sus *Consideraciones intempestivas* con exageración juvenil y sin una justa estimación del trabajo cumplido por Strauss en el terreno de la historia.

La obra juvenil de Strauss prestó un servicio notable a la teología considerada como ciencia. Pero, en cambio, la opinión según la cual el cristianismo consistía en la suma de dogmas y de mitos, que se podrían aceptar o rechazar en parte o completamente, es errónea, pues su alma estaba en la fe en Cristo y en su retorno al término de la presente forma del mundo:

155 *Christlichkeit der Theologie* [Cristianidad de la teología], p. 110.

156 *Ibid.*, p. 114. Nietzsche conoció *Den alten und neuen Glauben* [La antigua y la nueva fe], de Strauss, en un ejemplar que le prestó Overbeck, quien anotó en él que Nietzsche "lo usó en la ejecución de su trabajo".

> Análogamente, las observaciones que ya hice en relación con este punto, tratándose de teólogos apologéticos y liberales, también Strauss pensaba haber abandonado el cristianismo al aniquilar críticamente una serie de sus dogmas fundamentales y en particular la concepción eclesiástica de su historia originaria y al rechazar con dos o tres observaciones desdeñosas y muy incidentales la concepción ascética de la vida, propia del cristianismo.[157]

Sólo teniendo ideas claras sobre el carácter escatológico y, por eso mismo, ascético del cristianismo se podría alcanzar el punto de vista justo para juzgar aquella "institución vital", propuesta por Strauss después de haber descartado el cristianismo.

Tan pronto como apareció el escrito de Lagarde, Overbeck se ocupó críticamente de él. Ambos participan de la misma fresca erudición, aunque en Lagarde esté atravesada por la voluntad retórica de influir, mientras que en Overbeck se mantiene con sobriedad casi sobrehumana. No podía ni quería ser educador de los alemanes, sino aclararse para sí mismo la esencia de la teología y del cristianismo.

Overbeck discutió la propuesta de Lagarde de rebajar las facultades de teología existentes a la jerarquía de seminarios confesionales y de reemplazarlas en las universidades por una teología que debería enseñar la historia de la religión, con el fin de abrirle el camino a una religión alemana. Objetó el hecho de que semejante consideración puramente histórica de la historia de la religión ya no sería teología y que como consecuencia ésta debía entrar en el estudio de las disciplinas filosóficas. Pero Lagarde le dio un puesto particular a su nueva teología, fundándose en las tareas prácticas de la misma, y que ella compartía con las teologías confesionales:

> Sin embargo, es dudoso que en la teología de Lagarde se encuentre realmente una tarea de esa índole. Él mismo nos la señala, al decirnos que la nueva teología debe "abrir el sendero de la religión alemana". Sin embargo, las teologías han seguido siempre a sus respectivas religiones, y por cierto que cuanto más enérgicos e indiscutidos fueron los impulsos originarios de dichas religiones, tanto más tiempo tardaron las teologías en llegar. En cambio, es inaudito que la teología preceda a una religión, y difícilmente se podría esperar que suceda algo semejante.[158]

157 *Christlichkeit der Theologie*, *op. cit.*, p. 111.

158 *Ibid.*, p. 129; véase también el juicio de Overbeck sobre la personalidad de Lagarde: Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 133.

En realidad, la teología de Lagarde no prepara ninguna religión nueva y –tratándose de la falta de perspectiva de sus últimos esfuerzos y de la supremacía de la dirección histórica en todos los estudios eruditos del presente– muy pronto la meta se perdió de vista, absorbida por el material histórico. Semejante previsión se confirmó por todas partes, incluso dentro de la teología estructurada confesionalmente, cuando, con el título de "dogmática", ella enseñó de hecho una historia comparada de la religión con matices protestantes.

Overbeck ha dado cuenta de su relación con Nietzsche treinta años después de haber publicado *La cristiandad de la teología*, en la introducción a la segunda edición de dicha obra. Allí señaló que la influencia de Nietzsche fue la más fuerte que sufriera a lo largo de las experiencias de su vida, y caracterizó a Nietzsche como "un hombre extraordinario; extraordinario hasta en el padecimiento de la desdicha". De hecho, nada podría probar mejor la índole extraordinaria de Nietzsche que la amistad mantenida por él con un hombre tan reflexivo y reservado como Overbeck, quien, refiriéndose a sí mismo, decía no poder afirmar que, influido por Nietzsche, ya en Basilea, hubiera "llegado a ser inteligente"; pero en seguida afirmaba que él, siete años mayor que Nietzsche, lo había seguido incondicionalmente a través de sus "viajes de descubrimiento", abandonando su propio camino. Su amistad con Nietzsche lo llevó a renunciar a la "Corporación del alma". Nietzsche le correspondió en la dedicatoria con que ofreció a Overbeck la primera de sus *Consideraciones intempestivas*. También en años posteriores, Overbeck siguió hasta el fin, con fiel atención, los viajes de descubrimiento de Nietzsche, sin turbarse por lo alarmante y hasta repugnante que para él pudiesen ser esas experiencias. Sus anotaciones póstumas y la correspondencia con Nietzsche testimonian que a su modo acompañó la lucha de Nietzsche contra el cristianismo, aunque sin aprobarla, llegando a indicarle al amigo informaciones eruditas para la crítica del cristianismo. Overbeck jamás reconoció como un argumento en contra de Nietzsche el hecho de que su ensayo por "superar a Dios y a la nada" haya fracasado; pero, en su viaje, a Nietzsche lo cautivó la desesperación, de tal modo que abandonó la nave mucho antes de que estallara la locura:

> Pienso en un viaje, cuyo término nadie ha alcanzado, y, por tanto, Nietzsche no fracasó más que otros. Le faltó la suerte que a otros más dichosos, conocidos por mí, les fue favorable. Por cierto que fracasó; pero de tal modo que el viaje emprendido por él puede servir tanto de argumento en su favor como en su contra, del mismo modo que los naufragios pueden proporcionar buenos o malos argumentos en favor

> de la navegación marítima. Así, como quien ha alcanzado un puerto no dejará nunca de reconocer como compañero de destino a su predecesor, que, sin embargo, había naufragado, tampoco, con relación a Nietzsche, los navegantes más felices –aquellos que pudieron afirmarse en su embarcación durante ese viaje sin metas– podrían desconocerlo como compañero de ruta.[159]

La cuestión que *Overbeck mismo* se planteó en relación con el cristianismo no concernía a la "moral" cristiana –cuyo carácter ascético, en oposición a Nietzsche, comprendía como propio de una especie distinguida de humanidad– sino a la relación entre el *cristianismo* originario *que renunciaba al mundo* y la *historia del mundo*. En efecto, lo más interesante del cristianismo es su impotencia, "el hecho de no poder dominar el mundo", porque su sabiduría de la vida consiste en ser "sabiduría de la muerte".[160] Si realmente y con seriedad se considera el cristianismo desde un punto de vista histórico, se podrá afirmar la decadencia gradual de su origen "ahistórico", aunque dicha decadencia se intercale en el "progreso" de la duración histórica. Puesto que la duración, junto con la fugacidad, constituye un concepto fundamental de toda investigación histórica, rige necesariamente para la vida histórica entera el hecho de ser vieja o joven. A pesar de la voluntad kierkegaardiana de llegar a una "contemporaneidad", los dos milenios de cristianismo no se pueden cancelar de modo alguno, y menos todavía por una teología que como ciencia está íntegramente penetrada por el modo de pensar histórico. "El cristianismo, que ha vivido tanto tiempo, no puede sostenerse en el mundo del mismo modo que al comienzo estuvo en él, después de tantas experiencias que antes tenía *ante sí* y que ahora ha dejado *por detrás de sí*."[161] Originariamente el cristianismo, en cuanto Evangelio, existió mediante la negación de toda historia y bajo el supuesto de un mundo "hiperhistórico" –"al menos ni Cristo en sí ni la fe por Él descubierta tuvieron existencia histórica con el nombre de cristianismo"–,[162] pero semejante "embrión prehistórico" agotó su vida en la historia de una Iglesia vinculada con el mundo. Éste no se pudo convencer de que Dios ame a los hombres.[163] "Junto con la fe en la *parusía*, el antiguo cristianismo perdió la fe en su juventud" y esa contradicción entre la

159 *Christentum und Kultur*, *op. cit.*, p. 136; cf. 286 y s., y Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, I, 273 y ss.; II, 161.
160 *Christentum und Kultur*, p. 279.
161 *Ibid.*, pp. 268 y s.
162 *Ibid.*, pp. 9 y s.
163 *Ibid.*, pp. 64 y s.

antigua escatología cristiana y el sentimiento del porvenir, propio del presente, es fundamental, y quizá sea el hecho principal de la ruptura de nuestra época con el cristianismo." En efecto, se halla tan alejado del presente, tendido hacia el futuro, como de la creencia en un próximo fin del mundo. Ahora que el cristianismo ha envejecido en el sentido de su caducidad, tal vejez ya no constituye un argumento en pro de su duración, sino que es su aspecto más sospechoso.[164] En efecto, la "eterna" estabilidad del cristianismo sólo se puede presentar *sub specie aeterni*, es decir, desde el punto de vista según el cual en general nada sabe del tiempo de la historia, pues al cristianismo nunca se le puede asegurar eternidad en la historia. Considerado desde una perspectiva puramente histórica, sólo se podría indicar que el cristianismo está desgastado.[165] Para una concepción histórica seria, su vejez constituye un argumento "mortal". El cristianismo no pudo frenar el movimiento de la historia; ésta, por el contrario, lo rebasa en todas partes. Por eso la historia es un "abismo en el que el cristianismo se ha precipitado muy en contra de su voluntad".[166] En la época preconstantina parecía que el cristianismo sobreviviría a la cultura; hoy ocurre a la inversa. "En apariencia Prometeo tenía razón, y triunfó el fuego que robó del cielo, no el que debió esperar que le regalasen."[167]

La última consecuencia de la consideración histórica de Overbeck está en su discusión de la cronología cristiana. Sin negarle significación, se opuso a Hegel, el último que la sostuvo con seriedad; pero tampoco fue partidario de Nietzsche, quien en *Ecce Homo* pretendía volver a comenzar el 30 de septiembre de 1888, según "el falso cálculo del tiempo", como si fuese el "primer día del primer año".[168] Para Overbeck la cronología cristiana sólo estaría realmente fundamentada si el cristianismo hubiera introducido una "nueva" época. Pero justamente no fue éste el caso,

> [...] pues originariamente sólo se hablaba de un tiempo nuevo mediante un supuesto no cumplido, es decir, que al perecer el mundo existente debía dejar lugar a otro nuevo. Por un momento ésa fue una esperanza

164 *Ibid.*, pp. 69 y s.

165 Overbeck cita de la *Deutscher Geschichte* [Historia alemana], de Treitschke (3ª ed., III, 401), la afirmación de que ya en 1820 se discutía en la mesa del ministro prusiano Altenstein acerca de la cuestión de saber si el cristianismo duraría veinte o cincuenta años más. Semejante relato arroja una interesante luz sobre Hegel y sus discípulos.

166 *Christentum und Kultur*, p. 7.

167 *Ibid.*, p. 10.

168 *Kritisch-historische Gesamtausg.* [Edición completa histórico-crítica], I, p. XLIX.

> seria y siempre vuelve a aflorar, aunque fugazmente, como tal esperanza; pero jamás llegó a ser un hecho de permanencia histórica, el que podría haber dado el fundamento real para una cronología exitosa y correspondiente a los casos reales. Se ha afirmado el mundo, y no la esperanza cristiana en el mismo.[169]

Sólo se pudo tomar en serio la cronología cristiana por la posibilidad de concebirse cierto momento como la encrucijada del tiempo, dado el grado de su madurez, y partiendo de la existencia antigua de una esperanza escatológica en el fin. Pero en verdad ni pereció lo antiguo ni surgió lo nuevo: por eso uno de los problemas principales de la historia del cristianismo sigue siendo el de establecer cómo se avino al desengaño de su esperanza originaria. Overbeck trató de responder a esa pregunta apelando a la transformación de la esperanza cristiano-primitiva en el retorno de Cristo en una

> [...] consideración y conducción ascética de la vida, que de hecho constituye una metamorfosis de la creencia originariamente cristiana en el retorno de Cristo, en cuanto ese ascetismo se apoya en la continua esperanza de tal retorno y persiste en considerar al mundo lo suficientemente maduro como para morir, y mueve a los creyentes a alejarse de lo mundano a fin de que estén preparados para la aparición de Cristo, cuya inminencia se espera hora tras hora. La esperanza del retorno de Cristo, insostenible en su forma originaria [...] se transforma, mediante el pensamiento de la muerte, en el *memento mori* que, después de Ireneo, debía acompañar siempre al cristiano, con lo cual el saludo de los cartujos abarca la sabiduría fundamental del cristianismo más profundamente que cualquier fórmula moderna; pues si "nada de amenazador debe haber entre el hombre y su fuente originaria", en ello residirá una insulsa [...] negación, mucho más si se tiene en cuenta el olvido de que, según la concepción del cristianismo, al mundo en general le pertenecía tal elemento "amenazador".[170]

Con el reconocimiento estatal del cristianismo, también se llegó, de un modo semejante, a la pérdida de los martirios, que encontraron un sustituto en el *martyrium quotidianum* del monacalismo. Todo cuanto de grandioso y viviente ocurriera en la Iglesia desde el siglo IV hasta la Reforma

169 *Christentum und Kultur*, p. 72.
170 *Christlichkeit der Theologie*, p. 87.

salió del claustro. La teología católica perdió desde hace mucho tiempo la pureza de la comprensión, capaz de elevar a una justa apreciación el significado de la vida monacal, y la teología protestante jamás la tuvo.

Una conducción ascética de la vida, entendida en sentido amplio, y la sabiduría de la muerte, constituyeron el núcleo más íntimo de la propia existencia teológica de Overbeck, cuya intención última fue la de probar científicamente el *finis christianismi* en el cristianismo moderno.[171] También para él, la sabiduría frente a la muerte reemplazó a la esperanza en el futuro; y puesto que la muerte constituye para nosotros, los hombres, el más delicado de los enigmas, no se ha encontrado la clave de su solución. "Justamente porque la muerte hace de nosotros, hombres, los seres más sensibles para los enigmas del mundo, ella debe ser la última cosa que pueda servir para dificultamos recíprocamente la vida. Antes bien, en la muerte respetamos el símbolo más claro de nuestra comunidad en un silencio que la muerte inflige inevitablemente sobre todos nosotros, como una suerte común."[172] Overbeck prefería a la consideración cristiana de la muerte la que se halla en Montaigne y Spinoza, porque deprime menos y permite pensar en un *memento mori* que eleva la vida a la luz del día, cancelando el engaño, y dispersa las sombras que por lo común acampan sobre la vida y la deforman. Pero la muerte *voluntaria* le parecía hallarse en el límite de aquello "sobre lo cual los hombres pueden hablar razonablemente". Overbeck no la rechazó. Por anticristianas que parezcan sus reflexiones, quería aclarar en sí mismo el justo temple de ánimo con respecto al pensamiento de la muerte, apelando a las palabras de resignación del Salmo XXXIX.

Overbeck no se decidió ni en contra del cristianismo ni en favor de la cultura mundana o "civilización",[173] y quien aprecie la alternativa por sí misma y transforme el radicalismo en extremismo encontrará que en su puesto con relación al mundo y al cristianismo sólo hay indecisión. Sin embargo, dentro de esta ambigüedad externa hay cierta univocidad más radical que la del ataque de Nietzsche, que es tan reversible como un Dionysos transformado en el Crucificado. Overbeck vivió con la clara conciencia de que el problema religioso en general se debe plantear sobre nuevas

171 *Christentum und Kultur*, p. 289; cf. E. v. Hartmann, *Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft* [La autodestrucción del cristianismo y la religión del porvenir], 1874, obra en la que se acude muchas veces a Lagarde y a Overbeck.

172 *Ibid.*, 298.

173 Cf. la reserva de Wellhausen: F. Boschwitz, *J. Wellhausen*, disertación de Marburgo, 1938, pp. 75 y ss.

bases, "eventualmente a expensas de lo que hasta ahora se ha llamado religión",[174] porque "el desarrollo religioso del hombre ofreció hasta el momento el aspecto de una confusión inevitable, que se debe apaciguar":

> [...] al menos en tanto la solución de las incertidumbres religiosas de nuestro tiempo se busque sobre la base de la Biblia y de las disputas teológicas sobre ella, y no nos decidamos a prescindir de todo eso en la búsqueda de aquella solución. Tal cosa no sucederá mientras no reconozcamos que nosotros, hombres, sólo avanzamos en general si de tanto en tanto dejamos nuestra vida en suspenso, pues ella está determinada por condiciones que no nos permiten ahorrarnos semejante experimento. Incluso para tal conocimiento la Biblia sería educadora. Su propia historia nos ofrece el más grandioso modelo de ese camino, en cuanto el tránsito del Antiguo al Nuevo Testamento no ha sido en el fondo sino un quedar-en-el-aire que, aun con éxito final, se realizó con notable lentitud y esfuerzo.[175]

Desde el punto de vista de un quedar-en-el-aire, Overbeck tomó posición frente a la civilización y al cristianismo. A su tarea de criticar la teología y el cristianismo le faltaba "el acicate de un odio profundo a los cristianos o a la religión"; también carecía de la incondicionada afirmación de la mundanidad, por la que el ateísmo de Strauss, Feuerbach y Bauer llegaba a ser frívolo. Ese doble defecto constituye la ventaja humana y científica de Overbeck, que lo distingue de todos los polemistas y apologistas, tales como Nietzsche y Kierkegaard. Su "cautela" frente al cristianismo consistía en evitar el "doble riesgo" de caer en una desabrida relación con él, determinada por el hábito, o en una precipitada lucha de destrucción. "Se deben evitar ambos extremos para preparar al cristianismo un fin que le sea más honroso y menos ruinoso."[176] Si se consideró a sí mismo un no creyente, porque abandonaba la teología a la ciencia y luchaba contra su propio cristianismo, lo hizo con conciencia de que la valentía y la perseverancia empleadas para lograr esa meta podían obtenerse mejor de la consideración de una vida tal como la del cristianismo, que "verosímilmente había acrecentado las exigencias de honradez a pesar de que disminuyera su existencia efectiva entre los hombres".[177] Ya en su escrito

174 *Christentum und Kultur*, 270.
175 *Ibid.*, 77.
176 *Ibid.*, 69.
177 *Ibid.*, 64.

juvenil rechazó la precipitación y desconsideración con que Strauss quebró el vínculo de la antigua fe, toda vez que el presente no da motivo alguno para pensar mal de la visión cristiana de la vida o para imaginarse que se la ha sobrepasado. Antes bien, es de inestimable valor advertir "que sobre semejante disolución, por completo insalvable, al menos se levanta el nombre de cristiano como una especie de imperativo categórico que condena dicha disolución".[178]

Del mismo modo se ha de comprender el hecho de que Overbeck, en su juicio sobre el fin del cristianismo, y en particular del alemán,[179] no sintiera satisfacción ni tampoco sentimiento de pesar, sino que admitió ese proceso de la época actual de modo protocolar.[180] Su toma de posición histórica se fundamenta en la circunstancia de que la civilización europea no sería lo que fue sin el cristianismo, y éste sin su vínculo con la civilización.[181] Overbeck está lejos de no haber penetrado en la historia de las relaciones y conflictos entre ambos; por el contrario, entró en ellos más profundamente que quienes creían resolver la problemática del cristianismo por una simple "decisión". El contraste realmente definitivo frente a una mera decisión es la indagación crítica, que no opina simplemente, aunque tampoco niega simplemente:

> Lo peculiar y significativo de la aclaración de Overbeck acerca de la relación entre el cristianismo y la civilización está en que en general no presentó solución alguna. Toda solución tendría que entrar en conflicto con su axioma fundamental. El mérito de Overbeck consiste en haber mostrado la imposibilidad de una solución, al menos de una solución que el hombre actual pudiera verificar por sí mismo.[182]

Tampoco admiró las tesis apodícticas de Nietzsche; pero siguió asombrándose por "la valentía" que éste tuvo frente "a un problema", cuya sinceridad no es pensable sin el "escepticismo" adecuado al saber histórico.[183] Por otra parte, Nietzsche apreció en Overbeck el valor de su equilibrio y "suave firmeza".

178 *Christliechkeit der Theologie*, 119.
179 *Christentum und Kultur*, 101 y ss.
180 W. Nigg, *op. cit.*, p. 153.
181 Cf. *Christentum und Kultur*, 247; cf. las cartas de Burckhardt a Beyschlag del 14 y 30 de enero de 1844 y su madura exposición de la relación entre el cristianismo y la cultura (VII, 111 y ss.).
182 W. Nigg, *op. cit.*, pp. 165 y s.
183 *Christentum und Kultur*, pp. 11, 147, 294 y ss.; cf. Burckhardt, VII, 7.

Quien no se asuste ante el esfuerzo de seguir las ideas de Overbeck, reconocerá, dentro del laberinto de sus proposiciones, llenas de reservas, la línea recta y osada de un espíritu incondicionadamente honesto. Aclaró el problema que el cristianismo constituye para nosotros e iluminó, mediante los caracteres representativos del siglo XIX, el abismo que se abre entre la vida cristiana y nosotros.[184] El hecho de que desde Hegel, y en particular por la acción de Marx y Kierkegaard, el cristianismo del mundo cristiano-burgués haya llegado a su fin no significa, por cierto, que una fe que otrora dominara el mundo haya caducado con la última de sus formas mundanas. En efecto, ¿cómo, *in hoc seculo*, el peregrinaje cristiano se aclimataría jamás a un lugar en el que nunca encontraría su casa propia?

184 *Christentum und Kultur*, cap. 5.

Indicaciones bibliográficas

Los siguientes escritos del autor fueron reelaborados en parte en esta obra:

“Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie” [Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana], *Logos*, 1928, Cuaderno 3.

“Max Weber und Karl Marx”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Archivo de ciencias sociales y política social], 1932, Cuaderno 1/2.

“Kierkegaard und Nietzsche”, *Deutsche Vierteljahrsschsr. f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* [Publicación cuatrimestral alemana de historia de las ciencias de la literatura y del espíritu], 1933, Cuaderno 1.

“Die philosophische Kritik des christlichen Religion im 19. Jahrhundert” [La crítica filosófica a la religión cristiana en el siglo XIX], *Theolog. Rundschau* [Panorama teológico], 1933, Cuaderno 3/4.

“L’achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard”, *Recherches philosophiques*, París 1934-1935 y 1935-1936.

“Zur Problematik der Humanität in der Philosophie nach Hegel” [Sobre la problemática de la humanidad en la filosofía posthegeliana], *Festschrift für F. Toennies (Reine und angewandte Soziologie)* [Edición homenaje a F. Toennies (Sociología pura y aplicada)], Leipzig, 1936.

Los acontecimientos de la época, que obligaron a emigrar al autor, le han imposibilitado un completo conocimiento de la bibliografía correspondiente. La mayor parte de los escritos de los jóvenes hegelianos no fueron reeditados, razón por la cual el autor debió limitarse en lo principal a las obras y revistas de la década de 1840 que había reunido

y sintetizado durante su ejercicio de la docencia en Marburgo. En particular, el autor agradece la amistosa ayuda prestada por los profesores K. Ishiwara y S. Takahashi, de la Universidad Imperial Tohoku, de Sendai, quienes le facilitaron obras importantes.

Citamos según las siguientes ediciones:

Ediciones completas

Hegel, *Original-Ausgabe* [edición original], a menos que no se indique otra edición.

Goethe, *40 bändige Cotta-Ausgabe* [edición Cotta, en 40 vols.], 1840.

Goethe, *Goethes Gespräche in 5 Bänden* [Conversaciones de Goethe, en 2ª vols.], ed. de Von Biedermann, 2ª ed., Leipzig, 1909.

Goethe, *Maximen and Reflexionen*, ed. de M. Hecker, Weimar, 1907.

Feuerbach, *Sämtliche Werke* [Obras completas], vols. 1-10, Leipzig, 1846 y ss.

Marx, *Marx-Engels Gesamtausgabe* [Edición completa de las obras de Marx y Engels], tomos 1-5, 1927-1932.

Kierkegaard, *Werke*, vols. 1-12, Jena, 1909 y ss.

Nietzsche, *Werke*, ed. en 8° grande y pequeño, en 16 tomos.

Ediciones de obras en particular

Hegel, *Theologische Jugendschriften* [Escritos teológicos juveniles], ed. de H. Nohl, Tubinga, 1907.

—, *Briefe von und an Hegel* [Cartas de y a Hegel], 2 tomos, ed. de K. Hegel, Leipzig, 1887.

Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [*Principios de la filosofía del futuro*], ed. de H. Ehrenberg, Stuttgart, 1922 (Frommanns Philos. Taschenbücher) [Libros de bolsillo de filosofía de Frommann].

—, *Briefwechsel and Nachlass (= Br.)* [Correspondencia y Obras póstumas (= Correspondencia)], ed. de K. Grün, 2 tomos, Heidelberg, 1874.

—, *Ausgewählte Briefe von und an L. Feuerbach* [Cartas seleccionadas de y a L. Feuerbach], ed. de W. Bolin, 2 tomos, Leipzig, 1904.

—, *Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und Ch. Kapp, 1832-1848* [Correspondencia entre L. Feuerbach y Ch. Kapp, 1832-1848], ed. de A. Kapp, Leipzig, 1876.

F. Engels, *Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [*Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*], 5ª ed., Stuttgart, 1910.

Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter (= Br.)* [Correspondencia y páginas de diario (= Correspondencia)], ed. de P. Nerrlich, 2 tomos, Berlín, 1886.
—, *Aus früherer Zeit* [Del tiempo pasado], tomo IV, Berlín, 1867.
—, *Die Akademie* [La academia], Philos. Taschenbuch [Libro de bolsillo de filosofía], tomo I, Leipzig, 1848.
—, *Unser System* [Nuestro sistema], Cuaderno 3, Leipzig, 1850; nueva edición de Clair I. Grece, Frankfurt, 1903.
M. Hess, *Sozialistische Aufsätze 1841-47* [Artículos socialistas, 1841-1847], ed. de Th. Zlocisti, Berlín, 1921.
K. Marx, *Das Kapital*, tomos I-III, 6ª ed., Hamburgo, 1909.
—, *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [*Contribución a la crítica de la economía política*], ed. de K. Kautsky, Berlín, 1930.
—, *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* [*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*], ed. de Riazanov, Berlín, 1927.
M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum* [*El único y su propiedad*], Leipzig, Reclam-Ausg.
—, *Kleinere Schriften* [Escritos menores], ed. de H. Mackay, Treptow bei Berlin, 1914.
B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum* (anonym) [La trompeta del juicio final sobre Hegel, el ateo y anticristiano. Un ultimátum] (anónimo), Leipzig, 1841.
B. Bauer y A. Ruge, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst, von Standpunkt des Glaubens aus beurteilt* (anonym) [La teoría hegeliana de la religión y del arte, juzgada desde el punto de vista de la fe] (anónimo), Leipzig, 1842.
—, *Das entdeckte Christentum, eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19* [El cristianismo descubierto. Recuerdo del siglo XVIII y contribución a la crisis del XIX], Zurich, 1843; nueva edición de E. Barnikol, Jena, 1927.
—, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-46* [Historia completa de las luchas partidarias alemanas durante los años-1842-1846], tomos I-III, Charlottenburg, 1847.
B. Bauer y E. Bauer, *Briefwechsel 1839-42* [Correspondencia 1839-1842], Charlottenburg, 1844.
S. Kierkegaard, *Angriff auf die Christenheit* [Ataque a la cristiandad], ed. de Dorner y Schrempf, Stuttgart, 1896.
—, *Der Begriff des Auserwählten* [El concepto del elegido], trad. alemana de Th. Haecker, Hellerau, 1917.

—,*Über den Begriff der Ironie* [*Sobre el concepto de ironía*], trad. de H. Schaeder, Munich, 1929.
—, *Kritik der Gegenwart* [Crítica del presente], trad. de Th. Haecker, Innsbruck, 1914.
—, *Das Eine was not tut* [Lo único que es necesario], trad de H. Ulrich, Zeitwende, Cuaderno 1, Munich, 1927.
—, *Die Tagebücher* [Los diarios], trad. de Th. Haecker, tomos I y II, Innsbruck, 1923.
—, *Tagebücher (1832-39)* [Diarios. 1832-1839], ed. de H. Ulrich, Berlín, 1930.
—, *Das Buch des Richters* [El libro del juez], trad. de H. Gottsched, Jena, 1905.
D. Tschizewskij, *Hegel bei den Slaven* [Hegel entre los eslavos], Reichenberg, 1934,
W. Kühne, *Cieszkowski, ein Schüler Hegels und des deutschen Geistes* [Cieszkowski, un discípulo de Hegel y del espíritu alemán], Leipzig, 1938.

Obras generales sobre la historia del siglo XIX
H. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* [Historia alemana del siglo XIX], 8ª ed., Leipzig, 1919.
F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* [Historia alemana del siglo XIX], tomos I-IV, Friburgo, 1937.
B. Croce, *Storia d'Europa nel Secolo Decimonono*, Bari, 1932 (existe traducción alemana, Zurich, 1935).
E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* [Historia de la cultura en la época moderna], tomos I-III, Munich, 1931.

Escritos especiales sobre la historia del espíritu alemán en el siglo XIX
K. Heeker, *Mensch und Masse. Situation und Handeln der Epigonen* [El hombre y la masa. Situación y actividad de los imitadores], Berlín, 1933.
H. Plessner, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* [El destino del espíritu alemán al término de su época burguesa], Zurich, 1935.
D. Sternberger, *Panorama oder Ansichten vom 19. Jahrhundert* [Panorama o aspectos del siglo XIX], Hamburgo, 1938.
U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele* [Apocalipsis del alma alemana], 3 tomos, Munich, 1937 y ss.

Después de la primera edición de nuestro libro se publicaron las siguientes obras, referidas al mismo tema:

H. Marcuse, *Reason and revolution*, Nueva York, 1941.
H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, París, 1945.
Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947.
G. Lukács, *Der junge Hegel* [El joven Hegel], Zurich, 1948.
M. Carrouges, *La mystique du surhomme*, París, 1948.

Tabla cronológica

Goethe: 1749-1832.
Hegel: 1770-1831.
Schelling: 1775-1854.
Schopenhauer: 1788-1860.
Nietzsche: 1844-1900.

DISCÍPULOS DE HEGEL

L. Michelet: 1801-1893.
K. Rosenkranz: 1805-1879.
A. Ruge: 1802-1880.
L. Feuerbach: 1804-1872.
M. Stirner: 1806-1856.
D. F. Strauss: 1808-1874.
B. Bauer: 1809-1882.
S. Kierkegaard: 1813-1855.
K. Marx: 1818-1883.

1806: Goethe, *Faust* I, y Hegel, *Phänomenologie*.
1831: Goethe, *Faust* II, y Hegel, *Vorrede zur 2. Ausg. der Logik* [*Prólogo a la segunda edición de la Lógica*].
1841: Marx, *Dissertation über Demokrit und Epicur* [Disertación sobre Demócrito y Epicuro].
– Kierkegaard, *Magisterthese über den Begriff der Ironie* [Tesis magistral sobre el concepto de ironía].
1842: Feuerbach, *Wesen des Christentums* [La esencia del cristianismo].
– Comte, *Cours de Philosophie Positive.*
1843: Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [*Principios de la filosofía del futuro*].
– B. Bauer, *Das entdeckte Christentum* [El cristianismo descubierto].
– Kierkegaard, *Entweder-Oder* [La alternativa].

– Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [*Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*].
– Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*.
1844: Stirner, *Der Einzige and sein Eigentum* [*El único y su propiedad*].
– Kierkegaard, *Der Begriff der Angst* [*El concepto de la angustia*].
1846: Marx, *Deutsche Ideologie* [*La ideología alemana*].
– Kierkegaard, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* [Postscriptum definitivo no científico].
1847: Marx, *Das kommunistische Manifest*.
– Kierkegaard, *Darf ein Mensch für die Wahrheit sich totschlagen lassen?* [¿Puede un hombre hacerse matar por la verdad?].
1867: Marx, *Kapital* I.
1868: Burckhardt, *Weltgeschichtliche Batrachtungen* [*Consideraciones sobre la historia universal*].
1880: Dostoiewski, *Die Brüder Karamasoff* (Die Hymne und das Geheimnis) [XI, 4: El himno y el misterio].
1881: Nietzsche, *Eingebung zum, Zarathustra* (IV: *Das trunkne Lied*) [Inspiración de Zaratustra (IV: El canto de la embriaguez)].

Este libro se terminó de imprimir
en enero de 2008 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.

